DR DRAGAN R. SIMIĆ

POREDAK SVETA

господину Драгану Живојиновићу,
колегијално и срдачно,
Драган Р. Симић

у Београду
15. XI 1999.

ZAVOD ZA UDŽBENIKE I NASTAVNA SREDSTVA

BEOGRAD, 1999

Recenzenti:
Prof. dr **Momir Stojković**
Prof. dr **Andreja Miletić**

Urednik:
Branislav J. Đerić

Glavni i odgovorni urednik:
Dr **Petar Pijanović**

Za izdavača:
Prof. dr **Dobrosav Bjeletić**, direktor

Majci Mirosavi i ocu Radoju

Sadržaj

I Uvod 1

II Rasprava o poretku 7

2.1. Pojmovno-jezička određenja poretka 7

2. 2. Religijsko-filozofska promišljanja i određenja poretka . . 21

Poredak u kineskoj tradiciji, političkoj filozofiji i oblicima uređenja društvenih odnosa 21

Ideje i praksa poretka u japanskoj civilizaciji 27

Poredak u indijskoj civilizaciji 30

Poredak u grčko-rimskoj civilizaciji 41

Poredak u hrišćanstvu 54

Poredak u „vizantijskom svetu“ 68

Promišljanje poretka u filozofijama istorije 75

„Novije“ filozofije istorije 119

2.3. Naučno-teorijska određenja poretka 148

Uticaj „svetskog kapitalističkog sistema“ na oblik i raspored moći savremenog međunarodnog poretka . . . 150

Međunarodni/svetski sistem ili međunarodni/svetski poredak 161

Razvrstavanja međunarodnih/svetskih sistema 166

Funkcionalističko-integracionalističke teorije i međunarodni poredak 189

Poredak država; sistem država; društvo država 193

Svetski poredak; ravnoteža snaga; međunarodno pravo . . 207

Svetska vlada i svetska država 212

Moć i poredak 223

III „Novi svetski poredak“ 244
3.1. „Novi svetski poredak“ u poslehladnoratovskim međunarodnim odnosima 244
3.2. Idejno-ideološka strana „novog svetskog poretka“ 253
Ideološko samoljublje pobednika u „hladnom ratu“ ... 253
„Desna“, „tradicionalistička“ gledanja na svetski poredak i kritika zapadne liberalne demokratije 262
Stvarnost i utvare američke liberalne demokratije 265
„Leva“ shvatanja svetskog poretka i kritika liberalne demokratije 280
3.3. Kulturno-civilizacijska strana „novog svetskog poretka“ 286
3.4. Političko-pravna strana „novog svetskog poretka“ 305
3.5. Ekonomsko-tehnološka strana „novog svetskog poretka“ 330
Supranacionalizam 334
Globalizacija 341
Međuzavisnost 347
IV Zaključak 360
V Literatura 372

I Uvod

Cilj ovog rada je da izloži, objasni i proceni suštinu,vidove ispoljavanja, kao i praktični domašaj i teorijska značenja promena koje su se zbile i zbivaju se u međunarodnim odnosima u proteklih deset godina i imaju svoj jezički izraz, između ostalog, i u sintagmi „novi svetski poredak“. Međunarodne odnose posle „hladnog rata“, razume se, nije moguće objasniti bez sagledavanja duge i bogate istorije ideja i stvarnih oblika uređenja odnosa između naroda i država u prostoru i kroz vreme. Istraživanje, prema tome, treba da analizira pomenute promene u dva osnovna oblika:

a) **normativno-teleološkom,** (verska učenja, filozofije istorije, politički programi, običajna, „prirodna“ i pozitivna pravna pravila, vrednosni sistemi i poreci, kulturni, civilizacijski i ideološki obrasci,...)

b) **stvarnom,** (najšire uzeto, prostorne, materijalne, demografske, političke, vojno-strateške i druge pretpostavke, odnose i snage koji utiču na strukturu i raspored moći poslehladnoratovskog međunarodnog sistema, odnosno, ukupnog svetskog poretka).

Česta i proizvoljna upotreba izraza „novi svetski poredak“ u poslednjih nekoliko godina me je podstakla da se zapitam: šta, zapravo, znači i na koje se sve stvarnosti, prvenstveno, odnosi ova kovanica?[1] Pravo silestvo članaka, eseja, studija i knjiga o ovoj temi manje razjašnjava, a više stvara zabunu: globalna preraspodela moći posle sloma hladnoratovske, bipolarne ravnoteže snaga ide svojim tokom, a u pristupima teoretičara i praktičara međunarodne politike se ne vidi neophodan, najmanji nivo saglasnosti koji bi pružio jednu novu matricu za odgonetanje prirode stvarnih promena i njihovog sudbonosnog značaja za sve ljude i narode. Očekivano je zanimanje svakog istraživača međunarodnih odnosa da pokuša da otkrije odlučujuće činioce, preovlađujuće odnose i interesno-vrednosni sadržaj siste-

ma/poretka u kome živimo: drugim rečima, da utvrdi da li je, i u kolikoj meri, npr., postojeći svetski institucionalno pravni okvir samo „kvazi-poredak u kome presudno deluje prikrivena politika sile **(power politics in disguise)**".[2]

Iako je teorija međunarodnih odnosa podrobno izučila praktične primere uređenja odnosa između naroda i država: raznovrsne oblike ravnoteže snaga, vojne i političke saveze, tzv koncerte velikih sila, sisteme „kolektivne bezbednosti", itd., osobenosti promena koje su se dogodile ne ostavljaju mnogo prostora za delotvornu upotrebu odnosnih saznanja. Samo naučni uvidi nisu dovoljni da bi se dostiglo celovito sagledavanje prirode, obima i suštine novih, globalnih, odnosa koji se uspostavljaju.

Kao što se vidi, u toku je odmeravanje snaga na pozornici međunarodnih odnosa, u pozitivno pravno i institucionalno nepromenjenom sistemu Ujedinjenih nacija, ustanovljenom 1945. godine, kao i zauzimanje što višeg mesta u hijerarhiji poretka koji se stvara. Stvarni događaji i odnosi, izvan i, uglavnom, nezavisno od teorija, „razrađenih zamisli", verskih učenja, filozofskih sistema i ideologija, akcionih političkih parola ili pravnih okvira, stvarno izgrađuju novi međunarodni poredak i svetski sistem. U tom smislu, nedoumice i nesaglasnosti kad je reč o teorijskoj ili doktrinarnoj (ne)dovršenosti i (ne)doslednosti onoga što se jezički najčešće označava kovanicom „novi svetski poredak", u američkoj spoljnoj politici i politikama njenih zapadnih saveznika, nisu od odlučujućeg značaja. Dobro je poznato, naime, da se u krajnjem ishodu političke delatnosti vrednuju posledice, a ne želje ili namere. Sve ovo upućuje, između ostalog, i na ogroman društveni značaj jednog ovakvog istraživanja. S obzirom da je reč, u pogledu prostornog obuhvata, o prvi put u istoriji zaista **svetskom** sistemu, to se pomenute promene tiču svih ljudi i naroda. Dalje, usled činjenice da je svet već ujedinjen neslućenim razvojem nauke i tehnologije, „sve je, kao nikada pre, u vezi sa svim." Ovo se posebno odnosi na zajedničku odgovornost svih pojedinaca i država u pogledu očuvanja života na Zemlji; izazov opstanka po svom značaju prevazilazi pitanja kakav će biti oblik ili raspored snaga u svetskom sistemu. Konačno, za neke narode je neuklapanje u nova pravila ponašanja koja nameću danas najmoćniji postalo prvorazredno pitanje nacionalnog i državnog opstanka.

Važno je, dalje, to što ova pojava, iako „u sebi nosi nepoznanice koje na nju mogu izvršiti uticaj u meri da se značajno promene početne

namere"[3], predstavlja, zbog stvarnih promena koje su se već dogodile u međunarodnim odnosima i međunarodnom poretku moći, kao i zbog izvesno presudnog uticaja njenih činilaca i glavnih subjekata na svet budućnosti koji se stvara, dovoljan razlog za njeno naučno istraživanje i filozofsko vrednovanje.

Saglasno svemu napred izrečenom, jedino na osnovu stvarnog stanja stvari u međunarodnim odnosima može se ocenjivati šta je na delu: „besporedak", „novi svetski nered i haos", „unipolarno-multipolaran međunarodni poredak moći", „nov rizik, izazov i šansa", ili, pak, „floskula", „novi-stari poredak finansijske oligarhije i multinacionalnih kompanija, vlasnika najsavremenijih tehnologija", „poredak kapitala, oružja i nafte", „nova metafizika", „poredak laži i manipulacije", „nova filozofija nasilja",..., a možda ništa od svega toga pojedinačno ili zbirno, nego nešto što izmiče moći poimanja?[4]

Vanredno bogata literatura se bavi predmetom ovog istraživanja. Retko je koja posebna društvena pojava izazvala tako široko i strasno zanimanje: o „novom svetskom poretku" govore, pišu, i prema njemu se određuju novinari, publicisti, političari, naučnici, filozofi, istoričari, umetnici,... Njihovi pristupi su različiti i često međusobno suprotstavljeni: kad je reč o međunarodnom poretku posle „hladnog rata", kao pojave **in statu nascendi,** neslaganja se tiču čak i samih činilaca, njihovih međusobnih odnosa, a naročito sadržaja sintagme „novi svetski poredak". U svetu je na svim kontinentima, naime, u proteklih nekoliko godina objavljeno više hiljada novinskih članaka, osvrta i komentara, koji u svom naslovu imaju kao predmet bavljenja tzv. novi svetski poredak, ili pojave u vezi s tom temom. Istraživaču pričinjava veliku teškoću to što su, jednako kao novinarski i publicistički osvrti, mnogobrojne knjige i naučne studije o ovoj temi, takođe, opterećene strastima i predrasudama: na taj način predmet ovog istraživanja ostaje prikriven i nejasan... Najveći broj radova koji se bavi izučavanjem međunarodnih odnosa posle „hladnog rata" bio je teško dostupan našoj naučnoj i široj javnosti zbog dugotrajne međunarodne izolacije naše zemlje. Teorijsko-filozofski oslonac u ovom istraživanju je tražen i pronađen u produbljenim analizama međunarodnog sistema, svetskog poretka, pojedinim književnim delima, filozofskim i teološkim raspravama kao i nekolikim filozofemama istorije.

Dalje, i svojim obimom, domašajem, i mnogobrojnim sastavnim, suštinskim činiocima i stranama, ovako postavljen predmet izučavanja postavlja pred istraživača golem zadatak.

Naša nauka o međunarodnim odnosima se, takođe, uključila u akademsku, ali i širu javnu, raspravu o vidovima i prirodi savremenog međunarodnog poretka i svetskog sistema, razmatrajući pri tom i razloge (ne)postojanja tzv. novog svetskog poretka.

Kao što proizilazi iz celine svega napred rečenog, predmet istraživanja savremenog međunarodnog poretka i svetskog sistema pripada nauci o međunarodnim odnosima, ali sama politikološka analiza nije dovoljna za celovito promišljanje poretka i, posebno, društvenog poretka. U istraživanju su po potrebi i mogućnostima korišćene gotovo sve opšte i posebne naučne metode, a naročito najpoznatija metodska tehnika tzv. kvantitativne semantike – **analiza sadržaja.**

Već su nagoveštene opšta i posebne hipoteze koje se u ovom istraživanju proveravaju – potvrđuju ili odbacuju:

Raspad SSSR-a na petnaestak novih, „nezavisnih" država i raspuštanje Varšavskog ugovora, stvorili su suštinski nov odnos snaga u međunarodnim odnosima.

Promene koje su se zbile otvorile su proces preraspodele moći u svetskim okvirima.

„Hladnoratovska", bipolarna struktura međunarodnih odnosa je smenjena novim, „jednopolarno-višepolarnim" rasporedom moći.

Ove strukturalne promene nisu dobile odgovarajući pozitivnopravni i institucionalni izraz.

Nestala je svetska ravnoteža snaga kao presudan uslov delotvornosti normi međunarodnog prava i poštovanja međunarodnog morala.

SAD su istakle, javno, svoju zainteresovanost da u novoj strukturi međunarodnog društva ostvare sveobuhvatno planetarno „vođstvo u svetu koji (smo) tako mnogo oblikovali"[5]

Iako su stvorene da deluju, bar približno, u interesu većine naroda i država sveta, međunarodne organizacije, a posebno najširа i najvažnija UN, nestankom ravnoteže snaga postale su pravni pokrivač za ostvarivanje posebnih ciljeva najmoćnije države i njenih saveznika.

Neslućeno visok razvoj tehnologije skupio je planetu Zemlju u informatičko „globalno selo" uzrokujući pri tom opšti značaj većine pitanja kao i unutarnacionalnih i međudržavnih sporova.

Međuzavisnost se danas javlja istovremeno kao novi izvor moći, objektivna datost i ključni pojam svake globalističke vizije.

O tzv. novom svetskom poretku postoje mnogobrojna i međusobno protivrečna gledanja: od bezrezervnog prihvatanja, do potpunog odbacivanja i poricanja.

Za nauku je značajnije istraživanje stvarnih oblika ispoljavanja (ideološkog, kulturno-civilizacijskog, političko-pravnog, ekonomsko-tehnološkog,...) novih poslehladnoratovskih odnosa moći nego ideologizovano, „apriorno", prihvatanje ili odbijanje jedne „akcione parole" kakva je „novi svetski poredak".

Ravnopravno učešće u svetskim poslovima, svojim mogućnostima (demografskim, prostornim, energetskim, sirovinskim, tehnološkiom, obrazovnim,...), najavljuju drugi narodi sveta, a pre svih, moćne zemlje budističko-konfučijanske civilizacije i sveta islama.

U strukturi moći novog međunarodnog sistema, evroazijski div, Rusija, iako je neki nazivaju **„crnom geopolitičkom rupom"**[6], predstavlja i predstavljaće u budućnosti najozbiljnijeg suparnika bilo čijim imperijalnim težnjama.

Ovaj međunarodni sistem i ovakav svetski poredak koji se stvaraju pred našim očima, uprkos velikom broju u istoriji poznatih oblika i načina uređenja odnosa naroda i država, kao i bogatim religijskim, filozofskim, teorijskim i idejnim ishodištima koji se mogu naći u proteklim milenijumima, jesu pojave **sui generis.**

[1] Slično se zapitao u Uvodu svoje čuvene knjige **„Ideja nacionalnog interesa“**, Charles Beard, „The Idea of National National Interest“, Quadrangle Paperbooks, Chicago, 1966.,p.VII

[2] Schwarzenberger, Georg, **The Dynamics of International Law,** Professional Books Limited, Oxon,1976.,p.116.

[3] Mitrović, Dr Andrej, **„Problemi sveta novog poretka“**, materijal za naučnu raspravu **„Novi svetski poredak i politika odbrane SR Jugoslavije“**, Beograd, 1993.,str.19.

[4] Zbornik: **„Novi svetski poredak i politika odbrane SR Jugoslavije“**, predgovor, Beograd, 1993.

[5] Clinton, Bill, **Inaugural Address,** Wireless File, February, Beograd, 1993.,p.1.

[6] Brzezinski, Zbigniew, **„Power and Morality“**, World Monitor, 1993.,p.25.

II Rasprava o poretku

2.1. Pojmovno-jezička određenja poretka

Osnovni, noseći, pojam u složenom izrazu „novi svetski poredak“ je u samom središtu ovog istraživanja. Iako, na prvi pogled, pojam poredak ima manje-više utvrđen i nesporan značenjski sadržaj, njegova velika i proizvoljna upotreba u svakodnevnom govoru, teološkim, filozofskim i naučnim raspravama, kao i način na koji se dovodi u vezu sa drugim srodnim kategorijama stvara, podjednako kod neupućenih i kod stručnjaka, osećaj da su bačeni u pravu „terminološku džunglu“.[1] Bez prethodnog, tačnog, utvrđivanja značenja ključnih pojmova teško da se može ispuniti zahtev za naučnošću rasprave o bilo kom predmetu istraživanja: u istoj meri je važno, dalje, da se takvim pristupom, širi i složeniji jezički sklopovi ozbiljuju odgovarajućom, opšteproverljivom „semantičkom instrumentalizacijom naših misli“ **(Roland Barth)**. Drukčije rečeno, kako osvajati stvarnost pojmovima čija je sadržina neprozirna ili potpuno tamna – svaki pojam je, kao što je poznato, nešto više i razuđenije od predmetne datosti koju nastoji da pokrije. Ovde se ostavlja po strani skrivena stvarnost jezika koje često nismo ni svesni, titraja zvukova, fonema, čitave **„fonemske infrastrukture“.**[2]

Premda predmet ovog istraživanja nije sam jezik, govor i jezik su biće svakog mišljenja, te se, ipak, osluškujući zvuk i zvukove zapravo misli daleko iza i ispod njih, do korena, suštine. Jednako je važno, takođe, prepoznavanje, upoređivanje i objašnjenje pojmova koji na različitim jezicima i kod različitih mislilaca pokrivaju isti ili sličan

sadržaj. U teorijskom i praktičnom pogledu, pouzdano prepoznavanje razlika i preklapanja pojmova poredak, civilizacija, imperija, društvo, kultura i termina koji je skoro u potpunosti ozračio današnji jezik nauke, sistem, u njihovom kretanju kroz vreme i u prostoru, vode istraživača poslehladnoratovskih međunarodnih odnosa u samo srce stvari.

Strogost i jasnoća latinskog jezika odlikuju ga gotovo u svakoj pojedinoj reči kroz milenijume njegovog trajanja; ponekad govor na ovom drevnom jeziku zaista liči na slaganje kamenih kocki **(Kornelije Tacit)**. Ako oslušnemo jačinu i ubedljivost suglasnika u kovanici NOVUS ORDO SECLORUM, postaje razumljivije zašto je pojam ORDO, ORDINIS, neizmenjen, nastavio ili produžio svoj život u velikom broju evropskih jezika. Izvorna značenja reči ordo su red, niz ili stalež;[3] u najširem tumačenju, poredak u latinskom jeziku „pokriva" jednu celinu čiji su delovi dovedeni u odnos po unapred određenim pravilima.

U pogledu značenjskog sadržaja značajnijih odstupanja nema ni u engleskom jeziku; reč **order** se, naime, odnosi na red, običaj ali i, što je značajno, na javni poredak.[4] Najveći broj značenja pojmu poredak **(order)** daje iscrpna Enciklopedija Britanika kada ređa primere iz prirodnih nauka (npr.redovi pečuraka), a samo uzgred nagoveštava njegovu upotrebu u „pokrivanju" društvenih odnosa: „red, niz, otuda stepen, čin, uređenje, klasa, stalež..."[5] U pomenutoj čuvenoj enciklopediji koja teži sveobuhvatnosti nema određenja društvenog, niti međunarodnog poretka **(Social Order, International Order).**

U većini francuskih rečnika koji su danas u upotrebi, reč **ORDRE** ima gotovo istovetna značenja kao reč **order** u engleskom; Larusova enciklopedija daje, međutim, nešto šire polje stvarnosti koju pojam poredak treba da „pokriva". Pored značenja red, klasa, stepen, rang, uređenje, kategorija lica ili stvari, Larusova enciklopedija pominje i neka, nova, važna, značenja: „raspored, pravilna organizacija, poredak, hijerarhija, celina uslova u kojima se nalazimo".[6] Uvođenjem pomenutih određenja, pisci ove enciklopedije otišli su najdalje u prepoznavanju strukture pojma poredak ne ograničavajući pri tome njegov značenjski sadržaj na bilo koju posebnu stvarnost; istovremeno obuhvatno i iscrpno pokazana je sva složenost i izukrštanost moguće upotrebe pojma poredak kada se njime označavaju sadržaji društvenih odnosa i, posebno, u izražavanju stanja stvari u međunarodnoj politici. Određenje poretka kao „celine uslova u kojima se nalazimo" je najšire; pre je filozofsko nego što je, logičko-metodološki posmatrano, naučno „strogo". Pisci Larusove enciklopedije prave još

jednu značajnu razliku između posebnih i opštih značenja pojma **ordre:** s jedne strane, postavlja se **„opšti poredak, stanje stvari"**, naspram izrazito političkog, **„javnog poretka"**, s druge strane.[7] Pažnju, dalje, privlači razlikovanje tri vrste javnih poredaka:

1) dogovoren;

2) prijateljski i

3) pravni.[8] Nesumnjvo da je kriterijum ove podele način uspostavljanja poretka. Svaki društveni poredak, inače, sadrži u sebi sva tri pomenuta činioca ili vrste. Ipak, daroviti pisci Larusove enciklopedije su izostavili najčešći način nastanka svakog društvenog poretka: nametanjem ili silom. Poredak se, zapravo, a posebno društveni poredak, ne može misliti ako se iz njegovog nastajanja isključe sila i moć.

Ruski jezik ne preuzima iz latinskog pojam poredak, poput engleskog **(order),** francuskog **(ordre),** italijanskog **(ordine),** nemačkog **(ordnung)**,...; svejedno, reč parjadok **(porjadok)** je jednako zvučna, fonetski oslonjena na suglanike r i d. Začuđujuće je da osim značenja „taksonomska kategorija u botanici,"[9] Velika sovjetska enciklopedija ne navodi nikakva druga određenja poretka.

Najzad, na srpskom jeziku, pojam poredak je jedino šire obrađen u Rečniku Matice srpske,[10], svejedno da li se radi o rečnicima ili stručnim enciklopedijama. Slično piscima Larusove enciklopedije, u pomenutom rečniku pojam poredak je određen u svoj njegovoj značenjskoj razuđenosti i širini. Rečnik Matice srpske postupno, u „četiri koraka", po kriterijumu opštosti, određuje poredak. Premda su pomenuta „postupna" određenja nužno apstraktna, ona uspešno „hvataju" pretežan deo stvarnosti bilo kog poretka – božijih, metafizičkih, filozofskih, prirodnih, društvenih, u svim njihovom oblicima ispoljavanja. Osnovan prigovor se može uputiti, doduše, zbog nedovoljno obazrive upotrebe sličnih pojmova u određivanju značenjskog sadržaja pojma koji se određuje: kada se, naime, **definiendum** i **definiens** isuviše preklapaju da se može govoriti skoro o sinonimima, upada se u logičku grešku **idem per idem** – veoma je teško, kao što to čine pisci Matičinog rečnika, tačno odrediti poredak pomoću pojmova kao što su sistem, pravila ili uređenje.[11] Poredak je u Rečniku Matice srpske određen kao:

1) stanje pravilnosti, uređenosti, sistematičnosti u čemu;

2) utvrđeni raspored delova koji čine jedne celinu;

3) pravila, propisi po kojima se vrši nešto; postojeće društveno uređenje, režim;

4) običaj.[12]

Ipak, pored iznetog prigovora, pomenuta određenja imaju još jednu odliku: isticanjem osobina pravilnosti, uređenosti i sistematičnosti, teorijski ubedljivo se povlači razlika između poretka i besporetka, odnosno, između reda i nereda. Takva određenja su, dalje, u saglasnosti sa mnogobrojnim političkim i filozofskim učenjima, kao i najširim sociološkim promišljanjima društvenog i međunarodnog poretka.[13] Određenja poretka u Rečniku Matice Srpske su, ne samo jezički najobuhvatnija, nego i filozofski najrazuđenija i teorijski najtačnija u srodnoj literaturi kod nas.[14]

Prvo, teorijski vredno određenje poretka daje Aurelije Avgustin kada kaže da je poredak „raspodela koja jednakim i nejednakim stvarima dodeljuje svakoj njeno vlastito mesto."[15] „Avgustinov" poredak je, sledeći Aristotelovo shvatanje pravde **(Nikomahova etika)**, istovremeno i pravedan jer „obezbeđuje" jednakima jednako, a nejednakima nejednako. Na taj način se bilo koji poredak potvrđuje i u etičko-aksiološkom pogledu. Kad je reč o navedenom Avgustinovom određenju poretka, ono dopušta i mogućnost uključivanja moći i interesa, pa samim tim i hijerarhije.

U najboljoj tradiciji antičke grčke političke filozofije koja neraskidivo vezuje političku delatnost sa postizanjem opšteg dobra, Sokrat je tvrdio kako „poredak stvari ne dozvoljava da bolji trpi od gorega". Kod grčkih filozofa je pomenuti poredak istovremeno prirodan i ljudski, a društvenost je osnovna čovekova odlika. Nasuprot ovakvim shvatanjima, kineski filozofi, pre svih pripadnici taoističke škole, vide idealni poredak svih stvari, krajnju meru, **li** (ideju) poretka, u poretku prirode – znači izvan čoveka i društva.[16] Ponekad, kao svojevrsni protoporedak, meru svega postojećeg, pripadnici ostalih filozofskih škola u Kini uzimaju „poredak neba".[17]

Najšire, poredak se može odrediti kao određeno stanje stvari,a ako se napusti „ledena pustinja apstrakcije" **(Adorno)**, uže, kao celina čiji delovi stoje u unapred određenom odnosu.Prema tome, činioci poretka su:

1) celina sama;
2) delovi celine;
3) odnosi delova između sebe i sa celinom.

Kad je reč o političkom poretku odnosi mogu biti institucionalizovani, spontani, pravno uređeni. Uslov bez koga se poredak ne može zamisliti, po našem mišljenju, jeste postojanje minimuma zajedničkih vrednosti i ciljeva. Pored već više puta pominjanog izraza „poredak svih stvari", koji se odnosi na uređeni skup svih ovostranih i onostranih, najčešće se protivstavljaju Božiji i ljudski (politički) poreci. Sledeći tumačenja o Božijem poretku, kao idealnom prototipu svake stvari i svakog prirodnog i društvenog odnosa, vrhunskoj konačnosti, ovakav poredak jeste, sledstveno, pranačelo svakog poretka, ali i, istovremeno, praideja dobrog, lepog i istinitog. Kineski filozofi, npr., kažu da „kad nešto nije u redu u ljudskoj vladi, to nužno prouzrokuje gnev neba".[18] Tvorac je, prema tome, utkao u svoje delo potpuni sklad, pravednost i mir – svejedno šta i ko ga otelovljuje (Bogočovek, priroda, nebo, neimenovani prvi Pokretač,...).

Svaki ljudski poredak, s druge strane, nužno je nedostatan; temelji se na odnosima moći i tek sporadično teži vrlini i opštem dobru – nema zvezde vodilje, eshatona, koja bi ga prožimala svojom svetlošću. Za razliku od svog prauzora, on je konačan: rađa se, raste, doživljava zenit i umire, zatvarajući tako krug u svom kretanju.

Po kriterijumu opštosti može da se govori o grupnom ili društvenom poretku, međudržavnom poretku, međunarodnom i svetskom poretku. Vidi se da se ova podela oslanja i na činioce poretka u pitanju kao **fundamentum divisionis**. Budući da merilo opštosti podrazumeva i prostiranje, naredna razgranatija podela razlikuje lokalni, regionalni, kontinentalni i svetski poredak. Po prirodi poretka, najšire uzev, može da se govori o:

1) političkom poretku;
2) ekonomskom poretku;
3) kulturno- civilizacijskom poretku, kao i o
4) pravnom poretku (pravni, ustavni i međunarodnopravni).

Politički poredak moći u vremenu posle „hladnog rata" je u središtu pažnje ovog istraživanja. Ovako postavljena, po obuhvatu i dubini, ogromna tema istraživanja, ne može se valjano analizirati i sagledati iz sebe same, tj., iz „događajne prašine"[19] poslednjih desetak godina; drugim rečima, postavlja se pitanje, kako u potpunoj zbrci „novosti koje se ore"[20], saznajno obuhvatiti, „naslikati voz u kretanju".[21] Zaprepašćujuća obuhvatnost predmeta istraživanja očituje se u tri njegova vida ispoljavanja:

1) vremenskom;
2) prostornom i
3) tematskom.

Metodologija i istraživački postupci savremene empirijske sociologije u istraživanju složenih pojava „dugog trajanja" **(la longue duree)**, koje se pri tome još protežu po čitavoj Zemljinoj kugli, više zavode i zbunjuju nego što objašnjavaju i rasvetljavaju; činjenična sadašnjost

ostaje i dalje nečitljiva, sakrivena od nas, kao što je vetar kod boga Eola zatvoren u kozju mešinu. Neophodno je, zato, iskoračiti iz sadašnjeg vremena koje nas „vara" u različita, druga, vremena; treba naći širi okvir u koji se može uklopiti „kratko trajanje"; od zaglušujuće buke zgusnutih događaja često previđamo da su „velike partije sadašnjeg vremena bile igrane, dobivene ili izgubljene u vremenu prošlom".[22] Iako je veoma teško sporiti potrebu istraživanja činjenica tzv. kratkog vremena, vrednosti i značaja „socijalne matematike",[23] upravo uranjanje u tihe dubine istorije „nije ništa drugo do stalno ispitivanje minulih vremena u ime problema i radoznalosti – pa čak zabrinutosti i strepnji – sadašnjeg vremena u kome živimo i koje nas opseda...", jer „ono što je jednom bilo ispunjava uslov da opet bude".[24] Jednom rečju, u ovakav istraživački napor treba upregnuti čitavu istoriju da bi se razumela sadašnjost, kao celina i njeni posebni delovi. Iskaz kako „nisu važne rasprave koje su u toku"[25] je istoricistički pristrasan i neodmeren: te rasprave jesu značajne ali nemaju odlučujući uticaj na spoznavanje vremena u kome živimo. Sve napred rečeno navodi na zaključak da metodološki „zahvat" treba da odgovara prirodi predmeta istraživanja: to znači, da bude sveobuhvatan. Da bi se valjano izložilo dosadašnje društveno kretanje s namerom da se međunarodni odnosi posle „hladnog rata" uklope u šire vremenske okvire, neophodno je razmotriti i nekoliko filozofema istorije koje teže sveobuhvatnom tumačenju ukupnog društvenog kretanja. Pre toga treba uspostaviti jedan neprotivrečan kategorijalni okvir, opšteprihvatljivu „pojmovnu mrežu" koja bi bila dovoljno široka i gusta da pokrije i uhvati sve raznolikosti u pojavnim oblicima i tumačenjima poretka. Drugim rečima, treba podrobno istražiti u pojmovno logičkom i sadržinskom ključu odnos središne kategorije -društveni poredak- i srodnih pojmova kod većine filozofa istorije i politike: kultura, civilizacija, carstvo, imperija, sistem,...

Primera radi, kod vodećih filozofa istorije i teologa o poretku se retko neposredno govori. Glavna pojmovna jedinica ovakvih promišljanja društvenog kretanja je civilizacija; tek ponekad, unutar tako zamišljenih celina – civilizacija, nagoveštava se postojanje različitih poredaka u mreži odnosa ovih pojava dugog trajanja. Poredak je vremenski obuhvaćen trajnijim civilizacijama, sadržinski je samo jedan od delova njihovih razbarušenih struktura. U pogledu trajanja civilizacija stavovi filozofa istorije se kreću od tvrdnje da su „civilizacije besmrtne, i kada su uništene, one niču iz pepela kao trava zubača, nadživljavajući metamorfoze, katastrofe"[26], sve do

shvatanja da su dosadašnju socijalnu dinamiku obeležile mnoge i konačne civilizacije smenjujući se, a ponekad preklapajući i sukobljavajući se u vremenu i prostoru.[27] Društveno kretanje se u najopštijim crtama može podeliti na ono koje ima aksiološko usmerenje, i, kretanje koje podražava kretanje u prirodi. Prema onima koji zagovaraju konačnost civilizacija ovo kretanje može da ima izgled prave linije (da bude „napredno" ili „nazadno")[28], ili da opisuje krug, večno vraćajući isto **(paligeneza).**[29] Nezavisno od toga kako im se određuje kretanje i trajanje, kontinuitet i diskontinuitet, nezaobilazni, opšti činioci svake rasprave o civilizacijama su: a) subjekt promene; b) vreme; v) prostor i g) pravac promena.[30] Iako, npr., Sorokin **(Pitirim Sorokin)** upotrebljava isključivo pojam proces, u njegovom delu **Društvena i kulturna dinamika**[31] se mogu jasno raspoznati pomenuti činioci.

Šta je, najposle, civilizacija i u kakvoj je vezi sa kulturom ? Saznajno i naučno skoro neupotrebljivo, preterano uopšteno, određenje daje **Marsel Mos** tvrdeći da je civilizacija sve što je čovek postigao. Slično njemu, **Ferdinand Tenis** i **Alfred Veber** pod civilizacijom podrazumevaju skup praktičnih znanja, ili čak intelektualnih, jednom rečju, sva neopredmećena sredstva pomoću kojih čovek deluje na prirodu; u kulturu, naprotiv, ubrajaju samo vrednosti, ideale i normativna načela. Granicu između kulture i civilizacije duhovito je iscrtao **Tomas Man:** „Kultura je prava duhovnost – civilizacija znači mehanizacija."[32] Na tragu dihotomije duha i prirode **(Geist und Natur), Osvald Špengler** u kulturi vidi početke, stvaralačku živost, plodno proleće svake civilizacije; civilizacija je, na drugoj strani, jesen, ponavljanje, prazna mehaničnost, prividna veličina, skleroza. Zapad po njemu propada jer je stigao do stupnja civilizacije.[33] Da je civilizacija smrt za kulturu proizilazi i iz lamentiranja dvadesetorice najvećih umova međuratne Evrope koji, u tom smislu, oplakuju njenu agoniju.[34] Svi napred navedeni stavovi sadržinski protivreče „apriorno" pozitivnim shvatanjima glagola civilizovati. Suštinsko preplitanje kulture i civilizacije ističe Brodel određujući ovu potonju kao: „skup kulturnih crta i pojava".[35] Zagovornik izučavanja „totalne istorije" razlikuje tri gradivna činioca civilizacije:

1) kulturni prostor (areal) sa svojim granicama;
2) pozajmice prihvatljivih običaja ili tehničkih dostignuća i
3) odbijanje tuđeg načina mišljenja, oblika života, verovanja.

Po svom oštrom razlikovanju kulture od civilizacije **Nikolaj Berđajev** je bliži Tenisu, Veberu i, posebno, Špengleru; pisac „Smisla stvaralaštva" tvrdi da je „civilizacija omasovljena kultura, te je zbog toga

realistička, demokratska i mehanička – hijerarhijsko kao organsko i simboličko je prisutno samo u kulturi".[37] Iako to u velikoj meri izlazi iz predmeta ovog istraživanja treba pomenuti još neke mislioce koji u civilizacijskom okoštavanju kulture vide pouzdan znak početka propadanja i razlaganja velikih država, imperija i civilizacija. Poduke koje u tom smislu daju kineski politički filozofi, zatim, **Demosten, Tukidid, Ciceron, Ibn Kaldum, Đan Batista Viko** i, u novije vreme, **Guljelmo Ferero**, imaju trajnu vrednost. Načela kojih svako ljudsko društvo koje hoće da opstane i napreduje treba da se pridržava jezgrovito je iskazao pisac **„Veličine i opadanja Rima"** ističući potrebu pridržavanja kvaliteta, granica, zakonitosti i slobode; primera radi, granica koje, po mišljenju ovog Italijana, jedno društvo i svi njegovi članovi ne treba da pređu jeste dosledno poštovanje tri vrste stalnosti:

1) intelektualnih;
2) estetskih i
3) moralnih.[38]

Opšte je mesto kod ogromne većine filozofa istorije, ali i zagovornika verskih učenja, teologa i crkvenih velikodostojnika, da prelaskom iz kvalitativne u kvantitativnu svaka civilizacija započinje svoje raspadanje. Kad se radi o Fererovoj filozofemi, on u „Veličini i opadanju Rima" taj prelaz označava pojmom **korupcija** (kvarenje). Stari Rimljani su, zapravo, ovim pojmom obeležavali ono što mi danas nazivamo **napredak**. Na izmaku XX veka, u vrtlogu pomahnitale potrošačke civilizacije, uprkos stavovima Berđajeva i **Bertranda Rasla,** nije još napisano posmrtno slovo ideji napretka, toj samoubilačkoj kvazireligiji. **Progres** je i dalje, kako bi to rekao Ruso, nastavio da pogoršava čovekovu prirodu... Na opaku prirodu **korupcije** prst su upirali još **Salustije, Virgil, Ciceron;** ona se ogledala u umnožavanju potreba, težnjama za lakim bogaćenjem, uživanjima, većim zaradama uz što manje rada – opštedruštvena nestabilnost se javila u starom Rimu kao posledica preteranih zahteva svih društvenih klasa. [39]

Zagovaranje ograničavanja sredstava i ciljeva u ime stabilnosti međunarodnog sistema uz poštovanje legitimnosti i minimuma zajedničkih vrednosti u čuvenom delu **Henrija Kisindžera,** „Obnovljeni svet – ...",[40] ima očiglednih sličnosti sa ranije iznetim stavovima poznatih filozofa istorije. Kisindžer je, naime, raspravljao o posledicama Napoleonovih ratova i značaju uspostavljanja novog evropskog poretka na Bečkom kongresu 1815. godine. Ferero i Kisindžer se slažu da „rat bez granica, politika bez granica i diplomatija bez granica donose samo trenutne uspehe avanturistima".[41] O pogubnosti Napoleonovih pohoda po stabilnost evropskih odnosa u prvoj polovini XIX veka, ali i slavohleplju malog-velikog Korzikanca, ubedljivo govori **Ivo Andrić** kroz lik „nakresanog druga" konzula Davila u romanu **„Travnička hronika"**.

Dok stari Rimljani i Ferero neograničavanje i neumerenost nazivaju iskvarenošću, dotle Ibn Kaldum[42] i Đan Batista Viko, potpuno istu pojavu koja nagoveštava početak truljenja svakog društvenog organizma i civilizacije, vide u **razuzdanosti**. Ljudi, smatra Viko, „najpre osećaju ono što im je nužno, zatim obraćaju pažnju na ono što im je korisno, posle toga uočavaju ono što je udobno; kasnije se predaju zadovljstvu, onda postaju **razuzdani** (kurziv D.S.) u raskoši, da bi, naposletku stradili svoja dobra"; i nastavlja: „ Priroda naroda je najpre surova, zatim stroga, onda blaga, posle toga istančana i, najzad, **razuzdana** (kurziv D.S.)"[43] Premda kod Vika i Ibn Kalduma ne nalazimo podelu civilizacija na kvalitativne i kvantitativne, ovakvo razlikovanje proizilazi iz navedenih stavova. Svejedno da li se pojava imenuje kao **iskvarenost** (starorimski pisci i Guljelmo Ferero), razuzdanost (Ibn Kaldum i Viko) ili **napredak** (Danilevski, Niče, Berđajev, Špengler), u pitanju je istovetni značenjeski sadržaj: premoć količine nad kakvoćom.

Po načinu nastanka, **Alfred Veber** pravi razliku između izvedenih i tzv. drugostepenih ili presađenih [44]; Veber je,naime, poistovetio način nastanka religija i civilizacija, tj., izjednačio u potpunosti hrišćanstvo, budizam i islam sa civilizacijama čiji su stožer bile pomenute religije. Sledeći takvo merilo, primera radi, jedino je kineska civilizacija izvorna. Stav da su civilizacije nastale u krilima velikih religija, a ne obratno, zastupa i vladika **Nikolaj Velimirović**. Uprkos tome što je veoma teško sporiti presudnu ulogu religije u nastanku bilo koje civilizacije, jednako kao i u njenom životu i raspadanju, civilizacije su, sociološki posmatrano, nešto složenije i šire pojave od religija. Po **Jakobu Burkhartu**, npr., pored verskog činioca, građevinu jedne civilizacije tvore država (države) i, najšire, kultura u svim njenim vidovoma ispoljavanja.[45] Premda to u njegovoj **Kulturgeschichte** nije detaljnije razradio, verovatno je mislio na kulturu kao zbir svih čovekovih duhovnih i materijalnih tvorevina. U pogledu dodatnog razjašnjavanja ovog pitanja koristan je Brodelov stav: „Civilizacija nije samo religija, premda je ova u srži svakog kulturnog sistema, ona je takođe umetnost življenja, i na hiljade stavova koji se ponavljaju".[46] Današnje samoimenovane arhitekte svetske države i svetskog poretka, u potpunosti svesni činjenice da je „religija suština **(main-**

spring) čovekovog života",[47] nastoje da dostignuto funkcionalno sistemsko, tehnološko i ekonomsko jedinstvo prožmu nezaobilaznim vezivnim tkivom – novom, svetskom **sinkretičkom** religijom.

Svetski poredak ili, pravilnije, svetski sistem, obuhvata kao svoje sastavne činioce nekolike civilizacije i blizu dvesta država; kada se još uzme u obzir da civilizacije mnogostruko puta duže „žive" od država, onda ne treba da bude čudno kada Brodel slikovito kaže kako su države „arlekinova odeća civilizacija". Ovde, međutim, istine radi, treba primetiti da istorija poznaje i slučajeve u kojima su državne granice obuhvatale unutar svojih okvira civilizacijske, stvarajući tako svojevrsne „svetske" poretke (npr., Kina, Rim, Vizantija, a pre njih Asirija, Persija, carstvo Aleksandra Velikog; Turska imperija je npr., pod sultanskom vlašću imala ne samo muslimane nego i veliki broj hrišćana, jevreja i naslednike pojedinih prastarih civilizacija iz oblasti Male Azije, Bliskog i Srednjeg Istoka i Severne Afrike; ne sme se zaobići ni primer Britanske imperije koja je na vrhuncu svoje moći vladala nad hrišćanima, Jevrejima, Arapima, Hindusima, kao i nad mnogobrojnim afričkim plemenima čije je civilizacijsko pripadanje veoma teško pouzdano utvrditi; u naše vreme takav primer je bivša Sovjetska imperija,država kolosalnih razmera u čijem sastavu su živeli pripadnici skoro svih „živih" civilizacija i religija...).

Predviđanja da će sukobi budućnosti unutar tehnološki ujedinjenog čovečanstva biti sukobi civilizacija, pored Brodela[48], zastupa i harvardski profesor **Semjuel Hantington**.[49] Uzgred, nije teško uočiti ko je bio čiji uzor. Treba se nadati da budućnost, ipak, ne pripada „komplementarnim neprijateljima koji znaju da mrze" **(Braudel)**, i da je istini bliži **Mencije** koji poneseno kaže da će „mir nastupiti kad se svet ujedini. Svet će ujediniti oni koji ne uživaju u ubijanju ljudi".[50]

Posle razmatranja odnosa poredak – civilizacija – kultura – religija – naredni srodan pojam društvenom poretku je država (imperija, carstvo). Ako postoji načelna saglasnost da su činioci svake civilizacije prostori (zemlje, reljefi, klime, rastinje, životinjske vrste, date i stečene prednosti); „kulturni krug" unutar koga preovladava skup određenih kulturnih obeležja; društva kao svojevrsni **alter ego** civilizacija; privreda (uticaj ekonomskih kretanja, materijalna civilizacija kao delo čovekovih ruku, jednom rečju, proizvodnja života); kolektivni mentaliteti (svest, religija, ideologija)[51] i, najposle, kao što je već istaknuto, neprekidnost u trajanju, postavlja se pitanje: u čemu se ogledaju razlike između civilizacija i imperija, ako ih uopšte ima? Već

na prvi pogled je jasno da se imperije, takođe, prostiru na velikom prostoru, da imaju posebno privredno ustrojstvo i kulturnu osobenost, i, što je najvažnije, odnose politički organizovane celine; upravo u toj tački, u postojanju državno političke infrastrukture sa svim pratećim institucijama leži **diferentia specifica** carstva (imperije) u odnosu na civilizaciju, koja sve napred pobrojane odlike može, ali ne mora, da ima. U pogledu trajanja, kao što je već rečeno, za imperije se ne može kazati da su „starci, patrijarsi istorije sveta" **(Braudel)**, ali svakako spadaju u grupu trajnijih pojava društvenog kretanja. U pogledu obuhvata dosadašnja istorija ne poznaje nijedan svetski poredak, niti bilo koju civilizaciju koji su prostorno zahvatali čitavu Zemlju. Stvar se, doduše, može posmatrati drukčije ukoliko poredak ili sistem razložimo na njihove vidove ispoljavanja. Tako, kad je reč o privrednim odnosima, kapitalistički robno-novčani lanci i tržište su se već odavno približili krajnjim planetarnim granicama u svom prostiranju, fizičkom dometu i posrednom uticaju. Tezu da je današnji kapitalizam dobio razmere svetskog sistema, carstva koje počiva na jedinstvenoj svetskoj privredi („privreda-svet", weltwirtschaft) iznosi i brani **Imanuel Valerštajn**. On razlikuje tri takva, istorijska, svetska sistema:

1) recipročni (uzajamni) minisistemi (jedna privreda, jedna zajednica, jedna kultura; vremenski omeđen do 10000. godine pre Hrista);

2) redistributivna (preraspodeljujuća) svetska carstva (jedna privreda, jedna zajednica, mnoštvo kultura; vremenski do 1500. godine posle Hrista) i

3) svetski kapitalistički sistem (jedna privreda, mnoštvo zajednica, mnoštvo kultura).[52]

Budući da imperija pretpostavlja, da bi uopšte mogla da se misli kao takva, postojanje državnog i političkog jedinstva središnje vlasti na čitavom njenom prostoru, a da su priroda i jednoobraznost privrede od drugorazrednog značaja jednako kao i kulturne osobenosti, to pomenuti poslednji sistem-model „dugog trajanja" Valerštajnove trijade jeste upravo ono što mu i ime kaže – samo „privreda-svet"; sasvim je drugo pitanje da li će već postojeći tržišno-tehnološki okvir zapadnog porekla, milom ili silom, prerasti u nekakvu planetarnu državnu građevinu koja bi pod svoj imperijalni krov stavila mnoštvo političkih, etničkih i religijskih posebnosti koje svojom raznolikošću obogaćuju čovekovo postojanje. Ono što je od važnosti za ovo istraživanje tiče se sagledavanja imperija kao jednog od oblika predmetnog ospoljavanja društvenog poretka (sistema); svejedno da li je u pitanju konkretno carstvo (imperija) i njegov unutrašnji poredak moći i sistem vrednosti,

ili, u vremenskoj dimenziji, po zapovesti boga Hronosa, smena čitavih ovakvih „velikih kompleksnih zajednica, obično veoma obimnih, a koje obuhvataju više naroda".[53] Najposle, svaka imperijalna moć je, po nezaustavljivoj logici svoje unutrašnje prirode, nastojala da dostigne svemoć (omnipotenciju), da se obogotvori na što većem prostoru, po mogućnosti da se protegne zauvek i konačno na čitav zemaljski šar. Imperije se, tu postoji velika saglasnost njihovih istraživača, odlikuju: „izuzetnom obimnošću teritorije, složenim nacionalnim sastavom, jako razvijenom ekspanzivnošću i agresivnošću, premoći centralne vlasti..."[54] Istorija, kao što je već navedeno, poznaje mnogobrojne imperije, od Asirske i Persijske, do Britanske i nedavno samo-urušene sovjetske socijalističke imperije. One su svojim postojanjem obeležavale različita razdoblja društvenog kretanja; granice imperija i civilizacija su se, bez ikakvog pravila sekle, ukrštale i podudarale u vremenu i prostoru. Ovaj zaključak treba istaći da bi se naglasila sva težina pokušaja da se na jedan opšteprihvatljiv način razmrsi pojmovno i sadržinsko preplitanje imperija i civilizacija. Svaki pojedinačni slučaj valja posebno istražiti da bi se odredio posmatrani odnos; prvi i nezaobilazni korak je, svakako, utvrđivanje značenjskog sadržaja ključnih pojmova i njihovog međusobnog odnosa. O tome će se kasnije podrobno raspravljati na konkretnim primerima.

Analizirani pojmovi u ovom delu istraživanja još ukazuju, između ostalog, i na potrebu opsežnijeg metodološkog pristupa kategoriji poretka i društvenog poretka nego što je to samo naučni pristup. Misaono nasleđe o poretku koje će biti izloženo je naglašeno religijsko i filozofsko po karakteru. Ono je značenjski neodređeno, pre nagovešteno i neujednačeno nego sistematično i standardizovano; subjektivno i metaforično, pre nego objektivno i precizno. Takva promišljanja poretka su u najvećoj meri nektar čovekovog duhovnog napora da putem verovanja, filozofski, umetnički, metafizički, a najređe naučno, rastumači poredak ovostranog i onostranog sveta u pokušaju da utiče na stvarne odnose. Konačno, ne postoji opšte, **apsolutno,** mišljenje izvan stvarnog sveta i odnosa koji vladaju u njemu. Zato „mreža" reči i pojmova mora da bude istovremeno široka ali i precizna da bi se u nju „uhvatilo" obilje najraznovrsnijih ideja i učenja. U ovom slučaju, „veselu nauku" **(Niče)** treba pretpostaviti metodološkoj strogosti.

[1] Miletić, Dr Andreja, **„Nacionalni interes u američkoj teoriji međunarodnih odnosa"**, SA, Beograd, 1978.
[2] Brodel, Fernan, **„Spisi o istoriji"**, SKZ, Beograd, 1992, str.121.
[3] **Rečnik Latinskog jezika**, Prosveta Beograd, 1976.
[4] **Enciklopedijski englesko-srpskohrvatski rečnik** (II), Prosveta, Beograd, 1956.
[5] **Encyclopaedia Britannica**, Volume 16, London, 1960,p.854.
[6] **Larousse du XXe Siecle**, Paris, Librairie Larousse, 1932,p.234.
[7] Isto, str.235.
[8] Isto, str.235.
[9] **Baljšaja sovjetskaja enciklopedija**, Moskva, 1955, str.228.
[10] **Rečnik srpskohrvatskoga književnoga jezika**, Matica Srpska, Novi Sad, 1971, str.724.
[11] Isto, str.724.
[12] Isto, str.724.
[13] Za ovaj predmet istraživanja su značajna učenja koja razlikuju tzv. prirodno stanje **(state of nature)**, kao stanje potpune društvene indeterminacije, s jedne, i, organizovane odnose zasnovane na postojanju „društvenog ugovora" **(social contract)**, s druge strane. Radi se, zapravo, o odgovoru na pitanje: da li međunarodni život, tj. odnosi između subjekata međunarodnih odnosa (tradicionalnih i"novih") imaju karakter društvenog poretka, ili je to bilo, i ostalo do danas, „prirodno stanje"?
[14] Odrednicu poredak ne sadrže mnogobrojni rečnici srpskog i „srpskohrvatskog" jezika koje smo istraživali (Vujaklija, Klaić,...), a što je takođe čudno, o poretku, političkom poretku ili međunarodnom/svetskom poretku, svejedno, nema pomena u **Političkoj Enciklopediji**, Beograd, SA,1975 i **Enciklopediji političke kulture**, Beograd, SA,1993,...
[15] Saint Augustine, **The City of God**, Book XIX,13, navedeno prema: **„Peace on Earth"**, UNESCO, France, 1980,p.28.
[16] Lan, Fung-Ju, **Istorija kineske filozofije**, Nolit, Beograd, 1992.
[17] Nebo i priroda se na kineskom kažu „t'ien"
[18] Lan, Fung-Ju, op.cit.
[19] Vidi o tome: Brodel, Fernan, **Spisi o istoriji**, SKZ, Beograd, 1992, i, Brodel Fernan, **Mediteran**, Centar za geopoetiku, Beograd, 1995.
[20] Brodel, **Spisi o istoriji**,...str.88.
[21] Schweller, Randall L., **„Tripolarity and the Second World War**, IRQ, March 1993,p.99.
[22] Brodel, **Mediteran**,...str. 98.
[23] O tri jezika, „jeziku naučnih činjenica" (koji proučava tradicionalna matematika), „jeziku slučajnih činjenica" (kojima se bavi račun verovatnoće, tzv. Paskalove činjenice) i „jeziku uslovljenih činjenica" (korišćenim u teorijama igara **Nojmana i Morgenšterna**) vidi u: Claude Levi-Srauss, **Bulletin International des Sciences Sociales**, UNESCO,VI,No.4.
[24] Brodel, **Mediteran**,...str.9.

[25] Brodel, **Spisi o istoriji**,...str.92.
[26] Brodel, **Mediteran**,...str.94.
[27] O tome govore stanovišta iz filozofema istorije Danilevskog, Špenglera, Tojnbija, Berđajeva, Sorokina,...
[28] Reč je o jevrejsko-zoroastrovskim učenjima, hrišćanskom učenju,...
[29] O obnovi ciklizma u filozofiji istorije vidi: Tartalja, Smilja, **Skriveni krug**, Velika edicija ideja, Beograd, 1976.
[30] Isto, str. 135 – 138.
[31] Sorokin, Pitirim, **Social and Cultural Dynamics**, Bedminster Press, New York, 1962.
[32] Reč je o određenjima Mosa, Vebera i Tomasa Mana (iz: Brodel, **Spisi o istoriji**,...str.312, 313.
[33] Špengler, Osvald, **Propast Zapada**, Geca Kon, Beograd, 1936.
[34] Radica, Bogdan, **Agonija Evrope**, SKC, Beograd, 1995.(treće izdanje)
[35] Brodel, **Spisi o istoriji**,...str.306.
[36] Isto, str.346.
[37] Berđajev, Nikolaj, **Smisao istorije**, str.235. navedeno prema: Tartalja, **Skriveni krug**, str.94.
[38] Ferero, Guljelmo, **Agonija Evrope**, SKC, Beograd, str.62.
[39] Isto, str.50 – 51.
[40] Kissinger, Henry, **A World Restored – Europe After Napoleon: The Politics of Conservativism in a Revolutionary Age**, New York, Grosset and Dunlap, 1964.
[41] Radica, **Bogdan, Agonija Evrope**,...str.95.
[42] Khaldun, Ibn, **The Muquaddimah, An Introduction to History**, Pantheon Books, New York, 1958.
[43] Vico, Giambattista, **La science nouvelle**, Nagel, Paris, 1953,p.83. navedeno prema: Tartalja, **Skriveni krug**,...str. 30 – 31.
[44] Brodel, **Mediteran**,...str.96,97.
[45] Brodel, **Spisi o istoriji**,...str.319.
[46] Braudel Fernand, **Civilizacije kroz povijest**, Globus, Zagreb, 1990. str.55 – 65.
[47] Toynbee, Arnold and Ikeda, Daisaku, **Choose Life**, Oxford University Press, London, 1976.p.11.
[48] Upravo najveći istoričar XX veka, pesnik prošlosti iz Lorene, Fernan Brodel, govori o civilizacijama kao „moćnim zverima koje proizvode mržnje, hrane se njima, od njih žive..."
[49] Huntington, Samuel, **The Clash of Civilizations**, Foreign Affairs, Summer, 1993.
[50] Lan, Fung-Ju, **Istorija kineske filozofije**,...op.cit.
[51] Braudel, Fernand, **Civilizacije kroz povijest**,...str.42 – 55.
[52] Wallerstein, Immanuel, **The Modern World System as a Civilization**, Bielefeld, June, 1984.p.3.
[53] **Imperije**, Sedma sila, Beograd, 1940.str.3.
[54] Isto, str.3.

2. 2. Religijsko-filozofska promišljanja i određenja poretka

Poredak u kineskoj tradiciji, političkoj filozofiji i oblicima uređenja društvenih odnosa

Razumljiva je znatiželja da se istraže ideje o unutrašnjem društvenom i međudržavnom poretku, kao i njihovi praktični oblici ospoljavanja, koji potiču iz nasleđa jedine „prvostepene civilizacije" **(A. Weber)** – drevne Kine. Više hiljada godina trajanja kulture i civilizacije kao i preko dva milenijuma neprekidnosti jedinstvene države, dovoljan su razlog za takav poduhvat.

Iako najpostojaniji uticaj na način života i mišljenje ljudi ima prostor, kao metafizička ali i konkretna, fizička datost, kineska civilizacija nije samo proizvod klime, tla, „reka i nebesa" **(Crnjanski)**, nego je i „proizvod prevelikog broja pojedinačnih i kolektivnih psihičkih procesa a da bi se mogla pripisati samo lokalnoj fizičkoj sredini".[1] Geografski položaj, prirodna izolovanost i način privređivanja su, ipak, u velikoj meri određivali sudbinu zemlje čiji stanovnici su dugo mislili da je ona „sve pod nebom" (tien-hsia) ili „sve unutar četiri mora".[2] Grubi geografski determinizam je uslovio „društvenu kosmologiju". U središtu duhovnih napora istočnjaka je pojedinac i vlastita kultura, „ostali svet" je manje-više nepoznat: pravi se oštra razlika između hua-hsia (Kinezi) i yi-ti (varvari). U samoljublju, kulturni nacionalizam kod Kineza povremeno ide do cinizma; kad, npr., po merilu stupnja kulturnog razvoja pored hua-hsia i yi-ti, navode kao treću grupu među živim bićima samo još životinje! Doduše valja kazati kako skoro da nema primera u ljudskoj istoriji ijedne imperije, makar trajala i samo nekoliko godina, koja je ispoljila trpeljivost prema uporednom postojanju bilo koga i bilo čega od sebe drukčijeg – osim kada je na takvo ponašanje bila primorana... Možda i zbog svega napred rečenog, nadmoćni mandarinski podsmeh prolaznosti i uništavilu drugih treba donekle razumeti i opravdati. Uostalom, radi se o različitim pogledima na svet: „tamo gde je zapadno mišljenje, osim za vreme srednjeg veka, eks-

trovertno i centrifugalno,...orijentalno mišljenje je više introvertno i centripetalno."[3]

Stožer društvenog poretka ove „civilizacije pirinča i veštačkog navodnjavanja"[4] sačinjava pet osnovnih, hijerarhijskih odnosa: vladara i podanika, oca i sina, starijeg i mlađeg brata, muža i žene i roditelja i dece. Po Konfučiju, kineski poredak, kao svojevrsna „porodična država", traži i nalazi vrlinu u bespogovornoj poslušnosti i poštovanju prema starijima i višima na nepromenljivoj društvenoj lestvici. Konfučijanizam je oštro suprotstavljen zagovaranju intelektualne i društvene anarhije od strane „sofista" i „legalista"; najviše životno pravilo i moralni cilj, po učitelju dao Ceu, jeste održanje reda i poretka u državi. O tome govori njegova slavna poduka:"neka vladar bude vladar, podanik podanik, otac otac, a sin sin!" Poslušnost i poštovanje, koji se duguju vladaru ili mandarinu potiču od njihove više vrednosti: „Vrlina vladara je kao vetar, vrlina malih ljudi je kao travka. Pri duvanju vetra travka se uvek povija. Glavna vrlina podanika je apsolutna poslušnost, uslov sklada zajednice."[5]

Za razliku od civilizacija nastalih u krilu hrišćanstva, u kojima je lako vidljivo odvajanje Božjeg i ljudskih poredaka, kod Kineza je religija prožela sve ljudsko; racionalan i uglavnom agnostički konfučijanizam poistovećuje društveni i verski poredak. Uzgred, pobožnost kod Kineza, što je npr., neshvatljivo za hrišćane i muslimane, dopušta istovremeno i misticizam i racionalizam; svaki Kinez je anarhista i latentni mistik...[6]

Car, „sin neba", nadzire poredak u svetu; on dobija punomoćje neba **(geming)** za svoju vlast. Nebo može i da uskrati svoje punomoćje caru jer, po mišljenju većeg broja kineskih političkih filozofa, kao i po državnoj tradiciji ove zemlje, država ne postoji samo zbog interesa nego je ona, istovremeno, i moralna institucija a vladar je i moralni vođa **(Mencije)**. Slično iskazu **„vox populi, vox dei"**, Kinezi govore o pravu naroda da se pobuni protiv loše „pa" vlade (jedna njihova poslovica kaže: „nebo gleda očima naroda"). Takve smene na čelu carstva (do 1912. godine Kinom je, inače, vladala dvadeset i jedna dinastija) obično su najavljivane seljačkim bunama ili velikim vremenskim nepogodama. Carevi su se smenjivali ali je kasta mandarina, kičma ukupnog društvenog i civilizacijskog poretka ove zemlje ostajala neuzdrmana. Mandarini su istrajno branili vrednosti društva i javni red sledeći učenja iz Konfučijevih klasičnih pet knjiga.[7] Svoj društveni položaj odličnika, časnika, visokih činovnika i dostojanstvenika, mandarini su zadobijali ličnom vrednošću, a ne nasledstvom. Mandarinstvo nije isključivalo lično bogaćenje, ali je posedovanje fizičkih stvari bilo za njih od drugorazrednog značaja u odnosu na obrazovanje i vrline koje su širili u narodu; izuzetno, mandarin je čak okupljao i stavljao se na čelo vojske kad su potrebe to nalagale. Dugovečnost i osobenost, bez primera u ljudskoj istoriji, kineska kultura, država i civilizacija, duguju iznad svega ustanovi mandarinstva. Kao svojevrsni predstavnici „kineskog hilijazma", oni su na zemlji, racionalno, tumačili i praktično sprovodili „poredak neba", božiji poredak vrlina kako ga je zamislio njegov veliki utemeljivač – Konfučije. Jasno je, zbog toga, u čemu je dugovečnost društvenog poretka koji se samorazumevao kao bogomdan.

Konfučijevo učenje je nastalo, između ostalog, i kao odgovor na haotične odnose krvavih ratova koji su potresali Kinu blizu tri stoleća. „Doba zaraćenih država" (480 – 222. godine pre Hrista) ima sve odlike hobzijanskog prirodnog stanja **(state of nature)** i može se osnovano porediti sa Grčkom iz vremena Peloponeskih ratova, a još više sa renesansnom Italijom pape Aleksandra VI i genijalnog sekretara Druge kancelarije u Firenci, Makijavelija. I pre Konfučijevog naučavanja da države u međusobnim odnosima treba da se vladaju poput „ljudi dobre volje", pridržavaju ceremonija i utvrđenih običaja, tj., doličnog ponašanja u doba rata i mira, postojala su pravila **li** – kao neka vrsta kineskog međudržavnog prava. Tome u prilog ide podatak da je još 551. god. p.H., u Kini održana prva poznata **Konferencija za ograničavanje naoružanja.**[8] Uprkos retkim primerima pridržavanja nepisanih običaja časnog ponašanja u međusobnim odnosima, države su, uglavnom, slepo sledile vlastite interese: osnovno načelo organizacije tadašnjeg međunarodnog života iscrpljivalo se u ravnoteži snaga i u neskrivenoj borbi za premoć. Izrazito realistički pristup međunarodnom političkom životu je podrazumevao sve poznate postupke u vođenju politike sile: npr., sklapanje savezništva sa udaljenim državama da bi se napao i pokorio prvi sused koji je smatran za prirodnog neprijatelja; upotreba uhoda i tzv. pete kolone u protivničkim redovima; mir je smatran samo pripremom za naredni rat a ne stanjem saradnje... U takvim uslovima, pre ujedinjenja, tien'hsia je bila podeljena i na dve „uticajne sfere": istočnu, pod nadzorom Istočnog cara, i, zapadnu pod kontrolom Zapadnog suverena; u svaki od dva pomenuta saveza ulazilo je po nekoliko država koje se podvrgavaju volji najjače među sobom – vodi se ogorčena borba za prevlast nad čitavim poznatim prostorom i stanovništvom i na taj način se neprestano uspostavlja i ruši međudržavni sistem i obrisi unutarkineskog među-

državnog poretka... Politički život se odvija saglasno preokretanju osnovnog načela svega postojećeg, smeni yin-a i yang-a – rat i mir, nered i poredak.

Kad se govori o podelama na duža razdoblja u društvenom kretanju, Konfučije razlikuje tri takva perioda:

a) doba propadanja i nereda;
b) doba mira i
c) doba sveopšteg mira.

Imajući na umu tzv. događajnu istoriju Kine, nije teško prepoznati na šta Konfučije misli pod „dobom nereda i propadanja"; u „doba mira" Kinu je uvelo ujedinjavanje sedam država koje je izvela država Č'in – raspolažući razvijenom poljoprivredom i dobro obučenom i naoružanom vojskom, kao osnovnim izvorima i činiocima moći. Ova dinastija, po kojoj je i država Kina dobila ime, stvorila je najtrajniju državnu tvorevinu koju poznaje istorija.

Drugi duhovni temelj kineskog nacionalnog bića i civilizacije, **taoizam**, za razliku od tradicionalnog konfučijanizma, koji zagovara društveni poredak, ističe individualizam, ličnu slobodu i pobunu. Idealni poredak, po taoistima, je poredak prirode, ili, što za njih znači isto, poredak neba. Taoisti ne veruju da se čovekova priroda može unaprediti obrazovanjem (kao što govore konfučijanci), niti se mogu suzbiti njene loše strane zakonima (što ističu legalisti) – treba samo, tvrde oni, podražavati prirodni sklad. Naspram iskaza da „onaj ko upravlja zemljom, iskorišćava većinu a zanemaruje nekolicinu, te se ne brine za vrlinu, već za zakon" **(Han Fej Cu)**,[9] tj., da čovek ne mora da čini dobro, dovoljno je od njega da ne čini zlo, stoji oštroumna metafora taoista **(Lao Ce)** da je preterano institucionalno pravno zauzdavanje stihije društvenih odnosa isto što i „produžavanje pačjih i skraćivanje ždralovih nogu".[10] Taoistički poredak ljudi i stvari Lao Ce obrazlaže na sledeći način: „što u svetu ima više ograničanja i zabrana, ljudi će biti siromašniji. Što ljudi imaju više oružja zemlja će biti nemirnija". Nekoliko vekova pre čuvene izreke Kornelija Tacita, **„corruptissima res publica, plurimae leges"**, Lao Ce je upozorio:"što se više zakona obznanjuje biće sve više razbojnika i lopova". Čuang Ce je u tom smislu još sažetiji: „Što čovek više upravlja, to on teže postiže željeni rezultat".[11] Kao što se može videti, ideja o „vladanju nevladanjem" nije anglosaksonskog porekla; da je najbolja vlada ona koja najmanje vlada, za taoiste nije bilo nikada tajna.

Zanimljivo je, takođe, mišljenje Hsin Cua, pripadnika realističkog krila konfučijanizma, o stalnom sukobu između prirodnog i nagonskog, s jedne i, društvenog i pravnog, s druge strane. Na osnovama ovako postavljene dihotomije naziru se obrisi mnogobrojnih učenja i teorija o korenima pojedinčeve i društvene napetosti koje će se javljati do naših dana; bilo da je reč o istraživanjima ljudske prirode i njene društvenosti, razlikovanja kulture i civilizacije, sve do psiholoških razmatranja koja polaze od postojanja stalnog, često prikrivenog sukoba nagonskog i društvenog, normativnog – nelagodnosti koja prethodi ozbiljnijim društvenim sukobima, ali i duševnim, poremećajima kod pojedinca **(Das Unbehagen in Der Kultur)**.[12]

Krajnje ezoteričan, „vazdušast" **budizam**, treći duhovni stub kineske civilizacije nije u značajnijoj meri uticao na oblike društvene organizacije i političku filozofiju kod hua-hsia. Dok je taoizam otprilike savremenik po vremenu nastajanja konfučijanizmu, rođen iz iste pustoši građanskog rata kao svojevrsna mistična potraga i pojedinačna religija spasa, budizam je posle procvata u doba cara Ašoka u Indiji, tri veka neuspešno pokušavao da pridobije veći broj sledbenika u carstvu dinastije Han; tek će u trećem veku naše ere, posle velikog zakašnjenja, „putujući" kroz srednju Aziju, morskim i „junanskim putem",[13] proširiti svoj uticaj na elitu i mase kineskog društva. Taoisti će prigrliti budizam kao podvrstu svoje religije; i jedna i druga, naime, traže skrivene suštine i spas pojedinca u tajanstvenim obredima. Tek posle nekoliko vekova, kada im budu dostupni prevodi sanskritskih tekstova, kineski mislioci će utvrditi i neke nepremostive razlike: dok taoizam teži neuništivosti čovekovog tela, budizam ga smatra lancem koji je ljudima nametnula njihova nesavršenost. Ni telo, ni samo JA ne postoje za budistu: dostizanjem nirvane, pojedinačna ličnost se rasplinjava u „republici duša", u svetu koji je „kontinuitet međusobno povezanih događaja".[14] Uprkos razaranjima budističkih svetilišta i samostana, verovanje u seobu duša osvojilo je većinu Kineza, a budistička metafizika duboko je prožela neokonfučijanizam: budizam se, uz obostrano plodotvoran uticaj, nakalemio na zdravo stablo kineske kulture i ukupne civilizacije. Kao što se može videti, budizam se ne bavi čovekom kao pripadnikom političkog društva, tj., delatnikom ovostranog sveta – budistički poredak svih stvari i odnosa je rasplinuti onostrani poredak svemira.

Za istoriju političke misli je značajno to što u budističkom učenju idejni oslonac nalaze mnogi mirovni pokreti i slične teorijske zamisli. Pored poznate Gandijeve filozofije nenasilja[15], kao i naučnih stavova savremenih istraživača mira koji se oslanjaju na ovo učenje[16], budi-

zmu se pridaje značajna uloga u pokušaju stvaranja nekakve nove, svetske, sinkretičke religije.

Kad je reč o odnosu kineskog carstva prema spoljnom svetu, drugim državama i narodima, sve do XX veka Kina nije pokazivala ozbiljniju želju za otvaranjem; veliki broj stanovnika, ogromno prostranstvo vlastite zemlje, gotovo potpuna ekonomska samodovoljnost i kulturna posebnost činili su je svetom u svetu. Unutrašnju političku strukturu, kao i kulturno i civilizacijsko biće Kine nisu izmenilil mnogi carevi iz mongolskih i mandžurskih dinastija: umeće življenja i mišljenja, ceremonije i obredi, preživeli su milenijume. Iako „kineski zid" nije sprečio upade Mongola i drugih stepskih nomadskih naroda, uprkos povremenim provalama konjanika, preko Tibeta, Turkestana i pustinje Gobi, kojima je pod tuđinsku vlast stavljana i čitava Kina, ova civilizacija je ostala verna sama sebi, nepromenjena... Carstvo je doživelo svoj kraj pod dinastijom Mandžu, 1911/1912. godine.

Devetnaesti vek je doneo Kini jedan neprekinuti niz bolnih i ponižavajućih nasrtaja na njenu nezavisnost. Premda su Portugalci još 1557. godine uzeli luku Makao kao svoje središte za nadziranje trgovine u tom delu sveta, a nešto kasnije Englezi ovladali putevima robe i novca tako što su delotvorno upravljali Kantonom, suverenost carstva nije ozbiljno dolazila u pitanje. Kina je, primera radi, pri kraju XVIII veka odbila zahtev Britanskog kraljevstva za upućivanjem ambasadora u Peking; car Č'ien Lung (1711 – 1799) je poštujući drevne običaje svoga naroda, bogato darivao izaslanike kralja Đorđa III, ali i odbio da menja višemilenijumski diplomatski ceremonijal za račun jedne druge države: „Kako može naša dinastija da izmeni čitavu njenu proceduru i sistem etikecije, ustanovljene pre mnogo vekova, da bi izašla u susret pojedinačnim željama?"[17] Da iza britanskog zahteva ne stoje samo razlozi trgovačkih interesa, kako su, inače, izaslanici kralja Đorđa uveravali domaćina, prozreo je i car lično: „Peking je udaljen blizu dve hiljade milja od Kantona i, pri takvoj razdaljini, kakvu uopšte kontrolu može da ostvari bilo koji britanski predstavnik?"[18] Č'ien Lung je, dalje, razborito ukazao na nepremostive razlike dve kulture i odbacio uveravanja kako je moguće da se neki običaji 'presade' na britansko tlo."[19] „Kao što Vaš ambasador može da vidi, mi imamo sve",[20] tvrdi kineski suveren, i, tako, jezgrovito ponavlja rasprostranjeno uverenje hua-hsia o vlastitoj samodovoljnosti.

Ipak, u XIX veku, grabljive evropske sile u skoro nezadrživom naletu širenja njihovog „kapitalističkog carstva"[21] nasilno otvaraju Kinu i uvlače je u lance privredne i političke zavisnosti. Sve se, za

shvatanje vremena kod istočnjaka, odvija munjevito: stranci, posle Opijumskog rata (1840 – 1842.), zaposedaju novih pet luka; neuspešan ustanak Taipinga je značio gubitak još sedam morskih pristaništa već 1860. godine. Od oslabljene i zbunjene Kine Rusija otima Primorske pokrajine gde odmah započinje izgradnju Vladivostoka; u smiraj veka, posle izgubljenog rata sa Japanom (1894-1895.) carstvo se smanjuje za Korejsko poluostrvo i Mandžuriju. „Bokserski ustanak" (1900-1901.) neuspešno uvodi teško bolesno carstvo u naš vek.

XX vek je doneo kineskoj civilizaciji izazove kakve nije iskusila u svojoj ukupnoj pređašnjoj istoriji: na početku stoleća, kako se osloboditi faktičke strane okupacije, a kasnije, suočena sa istinom da čak ni ona nije baš „sve pod nebom", kako sebe prilagoditi ostatku sveta... Današnja Kina je jedno od središta svetske moći – njene svakovrsne mogućnosti će je, sigurno, održati na vrhu svetskog sistema i poretka i u narednom veku i milenijumu. Otuda je spoznavanje političkog i civilizacijskog bića ovog naroda i njegove države nezaobilazno i u istraživanju međunarodnih odnosa posle tzv. hladnog rata.

Ideje i praksa poretka u japanskoj civilizaciji

Pored jedine preostale „supersile" u tzv. poslebipolarnom svetu, SAD, uz Kinu, Japan predstavlja po značaju treću važnu državu u trouglu moći na Dalekom istoku. Zaprepašćujući privredni uspeh Zemlje izlazećeg sunca[22] nije moguće razumeti i objasniti samo na osnovu njene novije istorije i ekonomskih pokazatelja. Neophodno je dublje uroniti u prošlost i potražiti odlike kulture i civilizacije naroda koji živi na ovim ostrvima; naglasak treba staviti, u jednom takvom istraživanju, razume se, na ideje poretka, političku filozofiju i njima odgovarajuće društvene ustanove.

Prirodna izolovanost japanskih ostrva kao i njihova udaljenost od kontinentalne mase Azije (za razliku od, npr., prostornog položaja Britanije u odnosu na Evropu), u velikoj meri je određivala način mišljenja, privređivanja i prirodu političkih ustanova tog naroda. Gotovo sve luke Japana okrenute su beskraju Tihog okeana, a najveći deo tla nije pogodan za poljoprivredno obrađivanje, niti je bogat rudama i mineralima. „Jedno od objašnjenja japanske istorije i ponašanja te zemlje sa spoljnim svetom proizilazi iz prirodnog siromaštva japanskih ostrva."[23]

Iako jedan japanski istoričar veli da „sve što izgleda važno japansko u našoj civilizaciji došlo je spolja",[24] izvorna tradicija ovog naro-

da je uspela da pretopi strane uticaje i da im jedinstven žig samosvojnosti. Tako je budizam, stigao u Japan polovinom veka iz Kine, vremenom dobio snažan pečat sredine koja je već odranije upražanjavala obogotvoravanje prirodnih sila **(shinto)**. U narodu široko prihvaćen budizam dobio je primese tradicionalnih paganskih verovanja: pojedincu je, naime, ostavljena mogućnost da Budinoj nirvani priključi obožavanje drevnih bogova prirode.

U pogledu društvene organizacije i unutrašnjeg poretka još u VI veku se oseća izražen uticaj agnostičkog,racionalnog konfučijanizma oličenog, između ostalog, i u težnji za jačanjem središne vlasti.[25] Verovatno su i Protomalajci, dolazeći s juga, doneli ideju kralja kao živog Boga kojoj su Japanci ostali verni do danas. Doduše, tokom preteżnog dela političke istorije Japana mikado vlada bez stvarnih poluga vlasti: osim u vreme tzv. Zlatnog veka (X – XII vek), i posle 1868. godine, stvarna moć je u rukama plemića i vojnih zapovednika-šoguna. Slično kao što je papa u svoje vreme činio sa carevima, uglavnom besposleni mikado postavlja šogune na osnovu svog božanskog porekla. Uprkos činjenici da je civilizacijski uticaj Kine na Japan bio najveći u vreme tzv. Zlatnog doba, što se moglo videti u oponašanju vrednosti i ustanova dinastije Gang, korišćenju kineskih ideograma u pisanju, politička vlast je nepovratno oticala od cara prema plemićima upravo tada. Na vrhu društvene piramide, za razliku od mandarina u Kini, zasela je vojna aristokratija: kasnije se pokazalo da ona nije bila u stanju da sačuva ustanove poretka, obezbedi delotvornost carske svevlasti i upravno jedinstvo. Još od vremena tzv. istorijskog Japana (VI vek) društvo se oštro deli na kaste; unutrašnji društveni poredak odlikuje izražena vertikalnost – pojedinac je rođenjem dobijao skoro nepromenljivo mesto na društvenoj lestvici moći. Najvišoj kasti su pripadali plemići i vojni zapovednici **(fujiwara)**; politički obespravljeni seljaci su, zbog značaja zemljoradnje, zauzimali drugo mesto. Poput Kineza, sloj obrtnika i trgovaca je bio na samom društvenom dnu, a slično kastinskom sistemu u Indiji, u tzv. nedodirljive su ubrajani npr., kožarski radnici. Pojedinac je u ovako krutom društvenom poretku gurnut na trnovite puteve unutrašnjeg samousavršavanja; otuda, između ostalog, naročit oblik budizma kod Japanaca – **zen budizam**. Za razliku od čitave zapadne kulture, počev od starih Grka pa do naših dana, koja nastoji da spozna stvarnost i njene različite oblike oslanjajući se pretežno na racionalnu, analitičku stranu duha, na Istoku se više veruje u izvorišta intuitivnog doživljavanja „onostrane svesti". Zen, kao traganje za čistom svešću, tj., ne za svešću o sebi ili ma čemu, ne-

go za svešću po sebi kao našoj pravoj prirodi, dovodi u pitanje unapred utvrđene načine logičkog pristupa i njegovog jezičkog izraza. Po Zenu, logički način mišljenja ne može da zadovolji naše najdublje duhovne potrebe – do suštine svoga bića čovek može da dođe samo vežbanjem duha u cilju dostizanja unutrašnjeg sklada shvaćenog kao „samodovoljno življenje u jedinom stvarnom i jedinom večnom sadašnjem trenu".[26] To poželjno, a istovremeno protivrečno i iracionalno stanje, iskazano je poetski na sledeći način: „čovek je savršen kada upotrebljava svoj duh kao ogledalo, koje ništa ne grabi, a ništa ne zanemaruje; prima ali ne zadržava."[27] Uz neophodnu unutrašnju ravnotežu duha, pojedincu je za dostizanje sreće/vrline neophodno i poštovanje ustanovljene društvene hijerarhije. Sva istočnjačka učenja se sustižu upravo u ovoj tački: poštovanje društvenog poretka je **conditio sine qua non** održavanja i šireg poretka svih stvari.

Ubrzo pošto je Hidejori Tokugava ustanovio nasledni šogunat 1598. godine, Japan se odlukom vlasti iz Jeda (današnji Tokio) zatvara za spoljni svet. Stranci su, u stvari, i do donošenja takve odluke 1639. godine, samo sporadično prisutni u lukama ostrva Honšu: Portugalci od sredine XV veka i, nešto kasnije, neizbežni trgovci Englezi. Kao razloge za ovo iznenada uvedeno viševekovno zatvaranje Japana, najveći broj istoričara navodi strah od naglog oticanja plemenitih metala sa ostrva i opasnost po „domaću" religiju od brzog širenja hrišćanstva u masama lokalnog stanovništva.[28] U pitanju je, ipak, kao odlučujući razlog, tradicionalna civilizacijski zasnovana odbojnost Japanaca prema spoljnom svetu. Ključ za razumevanje odnosa prema gai-koku (drugi narodi i države) nalazi se u postojanju dva odlučujuća, uporedna načina mišljenja u japanskoj tradiciji: **heiwa** i **wahei**.[29] Pomenuti načini mišljenja nalažu pojedincu da u svakodnevnom životu, u izrazito nacionalističkom i militarističkom okruženju, ostvarenjem vlastitog unutrašnjeg mira, s jedne strane, ispunjava istovremeno nalog zajednice i ne škodi ratnim naporima, s druge strane.[30] Susedi su, sledeći naučavanja takve tradicije, prirodni neprijatelji; drugim rečima, gai-koku je pretnja ili izvor sirovina u kojima Japan tragično oskudeva, ili i jedno i drugo.

Okrenut sebi i oslonjen na vlastite snage, Japan je postigao visok stepen samodovoljnosti: tome su u velikoj meri doprinele odlike načina mišljenja i nacionalnog karaktera. Fanatična odanost, kakvu međuljudski odnosi u bilo kom drugom delu sveta ne poznaju, krasi ovaj narod, a, posebno, red samuraja-ronina. Mitska pravila Bušidokodeksa ni danas nisu samo deo prošlosti, kako mnogi smatraju, nego

živa suština njegovog etosa. Posle 1868. godine, Japan ulazi u tzv. Meiđi razdoblje; nasilno otvoren, Japan, za razliku od Kine, brzo prihvata i sebi prilagođava pravila i vrednosti kapitalističkog načina proizvodnje. Bio je dovoljan samo jedan poziv mikada Macuhita da čitav narod, kao jedan čovek, čeličnom voljom započne golemu industrijalizaciju. Žrtvovanje pilota-kamikaza[31] za cara, „sina Sunca", iznenadiće veličinom čina samo one koji ne poznaju duh ovog naroda: strpljivog, spretnog, hrabrog, poslušnog, skromnog,... Takve osobine nacionalnog karaktera su omogućile da Japan, i posle strašnog poraza i poniženja u II svetskom ratu, gotovo ne izmeni unutrašnji društveni poredak odnosa i vrednosti, a istovremeno izraste u privrednog diva. Kičmu društvenog poretka čini poštovanje dva pranačela japanskog duhovnog i političkog bića: **hijerarhije i zajedništva.**[32]

Poredak u indijskoj civilizaciji

U poslednjoj deceniji, središte međunarodnog poretka se lagano ali nezadrživo premešta u životni prostor velikih istočnih civilizacija; kao jedna od vodećih zemalja ne samo u azijskim, nego i svetskim okvirima, na pozornicu međunarodnih odnosa stupa Indija. Premda danas, na izmaku našeg veka, Indija još nije u istoj ravni sa Kinom i Japanom, ona ima ljudske, prostorne, a sve više i privredne uslove da utiče na oblik i raspored moći velikih u azijskom i svetskom poretku. Objašnjavanje i razumevanje civilizacija koje su se smenjivale ili uporedo postojale na četiri miliona kvadratnih kilometara indijskog potkontinenta, nije nimalo lak zadatak; takva šarolikost u početku više zbunjuje nego što zadivljuje: kad je reč o političkoj filozofiji, kao i idejama društvenog kretanja i poretka, pored pojedinih teško rešivih protivrečnosti unutar samih učenja sagledavanih u naučno-logičkom ključu, istraživač se suočava i sa velikom mešavinom mitova, verovanja i filozofema. Konačno, teško je u ovakvom duhovnom nasleđu povući pouzdane granice između racionalnih zamisli, ideja, verovanja, mitoloških predstava...I za same indijske istoričare i filozofe ona je **„čudo koje je bilo".**[33]

Ako se izuzme maglovito trajanje prastare „Indske" civilizacije (3000 – 1400. g.p.H.), istorija indijskog potkontinenta se može grubo podeliti na tri razdoblja:

1) Indo-arijansko (Vedsko) -1400. g.p.H. – VII veka naše ere;
2) Srednjovekovna (Hinduistička civilizacija) – VII – XIII veka i,
3) Islamsko-hinduističko razdoblje – XIII – XVII veka.[34]

Jedina politička vlast koja se protezala na čitav indijski potkontinent bila je britanska kolonijalna uprava, od sredine XVII veka, do sticanja nezavisnosti Indije 1947. godine. Za razliku od Kine, u slučaju Indije nema govora o jedinstvenom političkom ili državnom poretku sve do dolaska Britanaca; može da se kaže kako je indijsko „doba zaraćenih država" trajalo gotovo dva milenijuma. Stepski narodi iz Turkestana, koji dolaze u Indiju sa severozapada, naselili su prvo doline Inda i Ganga, znači, samo srce ove prostrane zemlje. Kako svedoče arijanski sveti tekstovi, pisani na sanskritu, civilizaciji podno Himalaja je trebalo nekoliko vekova na putu od mnogoboštva do monoteizma. U društvu koje je bilo magijsko i pseudofeudalno,[35] mitologija i religija su prožimale sve vidove života; izvan verskih učenja nije postojalo, zapisano, drukčije mišljenje. Za „smrtnike", tajna vrata onostranog sveta otvaraju tumačenja – Brahmane i Upanišade. Taj odnos vernika i božanskog posreduju sveštenici...

Društveni poredak je prema objašnjenjima povlašćenih brahmana, sveštenika ili „božanstava u ljudskom obliku"[36], samo odraz božije volje. U pogledu društvenog poretka, vodeći stav indijske političke filozofije sadržan je u Bhagavad Giti: „Za svakog čoveka postoji mesto u društvu i uloga koju treba da ispuni njegovim dužnostima i pravima."[37] Brahmani stavljaju sebe na prvo mesto na lestvici ovakvog „božanski dosuđenog poretka".[38] Samozvani gospodari duhovnog života, a u stvarnosti samo pouzdani znalci zakučastih verskih obreda kojima su uterivali strah u kosti ostalom stanovništvu, išli su predaleko tvrdeći kako svojom duhovnom snagom „mogu trenutno da unište kralja i njegovu vojsku ukoliko ovaj pokuša da naruši njihova prava".[39]

Drugu klasu (varna) ranoindijskog pretkastinskog sistema sačinjavali su kraljevi, kneževi, velikaši i ratnici. Njihova uloga se iscrpljivala u vođenju rata i upravljanju državom u miru. Iako odmah pada u oči oštra podela svetovnog i duhovnog između dve vodeće klase, kakva nije postojala, npr., u Egiptu i Kini, moć i uticaj brahmana i kšatrija su kroz istoriju uglavnom bili izjednačeni. Budući da nijedan idealan, božanski poredak nije ostvariv, ili nije u potpunosti ostvariv na Zemlji, u uslovima „zbiljske istine stvari" **(Makijaveli)**, nosioci fizičke moći su, ipak, češće bili za korak ispred duhovnih autoriteta.

Seljaci, stočari, obrtnici i trgovci ulaze u sastav treće varne, vajšije, sa znatno manjim pravima i velikim obavezama. Iako ih brahmani smatraju za neodvojivi deo arijanskog društvenog poretka, ne sporeći

im pristup „drugom rođenju", tj., svetom obredu uvođenja u pravu veru (inicijacija), neprelazni zid deli ovu klasu od dve vodeće. Zbog prirode zanimanja koja vrše, vajšije su brže od ostalih stizali do materijalnog bogatstva; nije, zato, nimalo neobično da se upravo sloj trgovaca i obrtnika, suočen sa gvozdenim, skoro nepromenljivim društvenim poretkom, okrenuo budizmu i nešto manje džainizmu.

U ukupnoj društvenoj organizaciji, prve tri klase su suprotstavljene četvrtoj varni, potpuno obespravljenim šudrama (sudra). Naziv šudra potiče od imena jednog nearijanskog plemena koje je palo pod vlast Arijanaca, pa već takvo poreklo suštinski nagoveštava njegov društveni položaj. Šudre su, u isto vreme, deo ukupnog društvenog poretka, i izvan su njega; iako ih slavna **Arthasastra** uvršćuje među Arijance,[40] oni su, kao bića drugog reda osuđeni da služe prve tri varne radeći bespogovorno prljave i teške poslove. Ono što je ovde značajno naglasiti odnosi se na prirodu brahmanizma kao vere: za razliku od većine istorijskih i postojećih religija, brahmanizam nije težio širenju na što više ljudi i što veće prostore – šudre, prema tome, nisu bile samo isključene iz društvenog poretka varni, nego im nije bila priznavana ni mogućnost drugog rođenja, tj., uvođenja u pravu veru. U „božanski dosuđenom" odnosu društvenih grupa brahman je mogao da ubije šudru kao psa ili mačku.[41] Tek posle vladavine dinastije Maurja (321 – 181. g.p.H.), položaj šudri se nešto popravio: bilo je primera da su se bavili zanatstvom i trgovinom, a najveći broj „uspešnih" prešao je u varnu slobodnih seljaka. Izloženi raspored varni je nagovestio i dao osnovne okvire kastinskog poretka koji je i danas kičma indijskog društvenog poretka. Sociologija društvenog organizovanja, inače, ne poznaje tvrđu i dublju podelu ljudi: kaste se toliko međusobno izoluju i razlikuju da se opravdano postavlja pitanje kako takve odnose uopšte nazivati društvenim? Prve tri varne, kasnije kaste, dolazile su u dodir različitim povodima, premda, npr., nije bilo moguće da pojedinac ulaskom u brak promeni i svoj društveni položaj jer je poredak to izričito zabranjivao. Brak između pripadnika različitih kasti se smatrao i smatra i danas najvećom povredom društvenog poretka. Kad je reč o šudrama, sa njima je bio nepoželjan bilo kakav dodir: šudre su prezirane kao prljavi ljudi, neka vrsta podljudi. „Nedodirljivi" su zajedno sa strancima, varvarima **(mlecca)**[42], jednostavno bili drugi svet. Čovek, pojedinac, naročito pripadnik dve poslednje kaste, bio je suočen i u materijalnoj i u idejnoj stvarnosti sa nepromenljivim odnosima, potpunom izvesnošću koja rađa neminovno osećaje bezizlaza i ravnodušnosti. Ne treba,

stoga, da čudi što takvo duhovno stanje rađa u najstarijim spisima **(Atharva Veda, Mahabharata i Purane)**, kroz smesu religije, mita i filozofije, ideju vremena zatvorenog u sebe. Ništa što već nije bilo neće se dogoditi. Iako krugovi rađanja i razaranja svemira obuhvataju ogromna vremenska razdoblja, sve je, ipak, predvidivo: iz doba krita-yuga, zlatnog razdoblja savršenstva, ulazi se u razdoblje tetra-yuga. Beli Višnu postaje crveni i traje tri hiljade godina naspram početna četiri milenijuma krita-yuga. Krug se vrti: naredno razdoblje donosi bolest i smrt i traje dve hiljade godina – Žuti Višnu se posle ovog razdoblja, dvapara-yuga, pretvara u crnog i svemir ulazi u poslednjih, najgorih, hiljadu godina, u doba kali-yuga. Novi krug rađanja i razaranja svemira započinje obrnutim redosledom...Red se, kao što se može videti, neumitno ispunjava; poštovanjem opšteg zakona uzročnosti, verovalo se, dostiže se karma. Ona je **(karma)**, prema tome, sama suština ovakvog zadatog i nepromenljivog vremenskog i društvenog poretka. Ideju gvozdene izvesnosti izražava i Krišna, ovaploćenje boga Višnua: „Protekla su mnoga rađanja i moja i tvoja, o Ardžuna... Da bih spasao pravedne i pogubio nepravedne, i da bih vaspostavio zakon Darme, ja se rađam u svakom ciklusu vremena."[43] Uz sve povlastice života na vrhu društvene piramide, brahmanima i svetovnim vladarima (kraljevi, kneževi, prinčevi), nije mnogo smetala metafizička teskoba večnog vraćanja istog; dve nove, religije spasa, budizam i džainizam, u VI i V veku p. Hrista, prigrlili su, međutim, i gornji slojevi društva, kao i svi oni koji su bili pritisnuti stegama nepromenljivog, realnog društvenog poretka. Ove, pomenute, svojevrsne „svetovne religije", naspram nedostižnih **Brahme, Šive i Višnua**, ponudili su pojedincu stvarnost postojanja samo naše svesti. Buda **(Budha)**, npr., pošto je „doživeo objavu" oko 525. godine pre nove ere propoveda, u dolini Ganga, odbacivanje stvarnog sveta i Univerzalnog bića: traži od svojih sledbenika da pobijaju želju za životom i podvrgnu se potpunoj askezi vančulnog stava; džainizam ide u tom smislu i korak dalje i traži podnošenje najvećih patnji na putu pojedinčevog samousavršavanja. Budizam se, očigledno, obraća pojedincu, uzetom izvan grupe i društva kao celine kojima, inače, takođe pripada; brahmanizam, suprotno, zasniva se na prisili društvenih podela na grupe (varne, kasnije kaste), a pojedinac postoji samo kao deo neke šire celine. Ako se, dalje, postavke individualnih religija spasa dovedu do krajnjih posledica, onda društvo, pošto nema značaja, ne treba ni menjati. Iz društvene stvarnosti i njene gvozdene izvesnosti čoveku, pojedincu se daje sloboda

bekstva u neomeđene prostore svesti, putem poricanja svog fizičkog **JA**. To krajnje, idealno, poželjno stanje jeste stanje potpune rasplinutosti – nirvane. Poput samog Bude, koji je lutao i prosio, njegovi sledbenici su ubijali želju za životom i „drugim rađanjem" odričući se od ovozemaljskog; zbog toga što nije pravio, kao i džainizam, načelnu razliku između klasa, u masama široko prihvaćene individualne religije spasa su dugi niz vekova predstavljale ozbiljan izazov vedsko-arijanskom brahmanizmu.

Kada se sljušte mnogobrojni slojevi versko-filozofskih razlika pomenutih učenja, nije teško izvući zaključak da su individualne religije spasa, između ostalog, predstavljale i odgovor, pobunu podvlašćenih i izrabljivanih protiv brahmanskog verskog i društvenog poretka.

Od 300. g.p.n.e., sve negde do 700. godine, traje hiljadugodišnje vrenje i kristalisanje indijske civilizacije kakvu danas poznajemo. Kroz preplitanje, međusobni uticaj i sukobe, iz vedsko-arijanskog brahmanizma, budizma i džainizma mukotrpno se rađaju obrisi hinduizma. Po etničkim, religijskim i materijalnim kriterijumima dovršava se i složena kastinska struktura indijskog društva. Za razliku od ranije obrazlaganih varni, narasta divovska društvena piramida od preko dve hiljade četiristo kasta. Istovremeno, koristeći moć velikih carstava (Maurja i, još više, Gupta), kraljevska civilizacija širi klasični sanskrit; plodonosan uticaj helenizma posle osvajanja Aleksandra Velikog u dolini Inda (327 – 325 g.p.n.e.), utkao je i svoju nit u umetnost i graditeljstvo osobene lepote i sjaja.

Kad je reč o političkom poretku, stanje međudržavnih odnosa na indijskom potkontinentu u dugom nizu vekova neodoljivo podseća po svojim odlikama na Kinu pre ujedinjenja pod dinastijom Č'in 221. g.p.n.e., antički grčki svet pre i za vreme trajanja Peloponeskih ratova (432 – 404 g.p.n.e.), a najviše na renesansnu Italiju u XVI veku. Osim za vreme trajanja dva carstva (Maurja i Gupta), međudržavne odnose odlikuje skoro potpuna anarhičnost i politika sile. Na prostranstvima ispod Himalaja nije postojalo nikakvo naddržavno telo ili opšteprihvaćena religija koji bi ujedinili mnogobrojna kraljevstva, kneževine i oblasti; vezivno tkivo jedinstvene kineske države, primera radi, bilo je i ostalo Konfučijevo učenje; rimska crkva je u srednjem veku pokušavala da preuzme, a povremeno i preuzimala, „naddržavnu" i nadnacionalnu ulogu. Takvo stanje neprekinutog rata u indijskom međudržavnom sistemu je uslovilo da, npr., dok su antički Grci opravdavali rat protiv „nehelena" **(polemos)**, s jedne, a osuđivali oružane međusobne sukobe svojih gradova država **(stasis)**,

s druge strane, dotle, počev od svetih tekstova iz Mahabharate, učenja Bhavad Gite, svaki rat se smatra za „normalnu delatnost države".[44] „Pozitivne" zabrane rata su,inače, veoma retke u indijskoj literaturi. Hinduizam u nastajanju, posredno, ugradnjom ratničkih tradicija u Sveto pravo ohrabruje sa svoje strane međudržavnu pometnju. U isto vreme, istine radi, ni u jednoj drugoj drevnoj civilizaciji nisu postojala tako čovečna pravila o načinima vođenja rata i poštovanja vojničke časti. Ovo tim pre, ako se zna da je rat smatran za „razonodu vladara" kojima je prvenstveni cilj bio sticanje slave a ne bogatstva. Rat je smatran, dalje, ne za sredstvo, nego je bio cilj, dobro po sebi.[45]

Potpuno oprečne stavove o ratu iznosi čuvena Artašastra **(Arthasastra)**: za njenog pisca rat je sredstvo za ostvarenje cilja svih ciljeva – zadobijanja i održanja velikog indijskog carstva.[46] I jedan i drugi pristup ratu su, međutim, podudarni u zastupanju stava da je međudržavne odnose nemoguće pravno urediti. Preovlađujuća politička filozofija ondašnjih međudržavnih, međuetničkih i međuverskih odnosa se sažeto može videti u etimologiji reči **para** koja na sanskritu znači istovremeno drugi i neprijatelj. Artašastra[47], najviši domet indijske političke misli koji je sačuvan za potonje vekove, iako napisana još pre dve hiljade i trista godina, nije do danas izgubila svoj značaj. Ona je predstavila u punom sjaju, prvog, vrsnog, politikologa za koga istorija zna; **Kautilji** je, naime, pošlo za rukom da, uprkos tome što versko prožima svako mišljenje toga vremena u Indiji, razvije naučno vredan, teorijski sistem međudržavnih i međunarodnih odnosa. To je prva razrađena i zaokružena teorija međudržavnog sistema. Premda ni Kautiljino mišljenje nije lišeno velikog udela religije i filozofske opširnosti, ovaj oštroumni posmatrač i neposredni učesnik u međudržavnim odnosima uspeo je da izgradi sveobuhvatno, opštevažeće političko učenje neprolazne vrednosti. Iz poštovanja hronološke i metodološke strukture ovog istraživanja, njegovu teoriju treba izložiti u delu rada koji se bavi religijsko-filozofskim određenjima poretka, premda, po svim odlikama mišljenja njegova teorija zaslužuje da se nađe pored savremenih teorija međunarodnog sistema: **Kaplanove, Rouzkrensove, Aronove, Volcove, Bulove, Kisindžerove,...**

Kautilja ne smatra da je politika ljudska delatnost koja teži ostvarenju opšteg dobra; u njegovom shvatanju politika je lišena etičke dimenzije i svedena na goli, interesni odnos moći. Sve njene procese i odnose Kautilja posmatra kao odnose nadmoći, jednakosti

i podređenosti.[48] Aksiološki cinično zvuči njegov iskaz da je „snaga (je) moć, i sreća je cilj."[49] Kad se radi o odnosima država, Kautilja ih naziva „ribljom politikom"[50], po neumitnosti da velike ribe gutaju male. Skoro dve hiljade godina pre oca moderne nauke o politici, Makijavelija, Kautilja je strgao sa političke delatnosti odore morala, prava i, u mnogo manjoj meri, religije, i pokazao ono što ona jeste, a ne ono što bi trebalo da bude. Povremeno, on izražava i preovlađujuća shvatanja međudržavne politike iz indo-arijanskog razdoblja koja se, u osnovi, svode na odnose borbe za moć. Otuda, npr., njegov jednostavan i jezgrovit savet koji se zasniva isključivo na sameravanju moći:"Vladar koji je slabiji treba da zaključi mir, a kada je jači da vodi rat sa drugim kraljem".[51] Doduše, stvarnost ondašnjih međudržavnih odnosa nije davala osnov za drukčije razmišljanje: zakrvljene mnogobrojne državice indijskog potkontinenta poznavale su, uglavnom, samo dva krajnja vida međusobnih odnosa: rat i mir – pri čemu je, npr., prvi sused smatran za prirodnog neprijatelja. Kad se sve napred rečeno ima u vidu, onda je jasno da se takvi međusobni odnosi mogu uskladiti samo kroz neki od oblika ravnoteže snaga. Kautilja je prvi poznati politički mislilac koji je iz ondašnje zbilje međudržavnih odnosa izlučio originalan teorijski pojam ravnoteže snaga **(mandala)** i izložio ga u vidu tzv. doktrine krugova država **(Circles of States)**.[52] Krugovi država su, današnjim jezikom i stručnom terminologijom kazano, svojevrsni međudržavni sistem ili, prema drugima, međunarodni poredak – zaneseni idealisti bi čak rekli, međunarodna zajednica. Temelj čitave Kautiljine teorijske građevine „krugova država" usredišten je u tzv. prvom krugu; sačinjavaju ga, dalje, ukupno četiri kruga i dvanaest vladara (kraljeva); svaki od njih se odlikuje sa po pet oznaka suverenosti, što u konačnom zbiru čitavog teorijskog sistema krugova država daje sedamdeset dva činioca.[53] Četiri vladara oko kojih se obrazuju krugovi država, kazano pojmovima Kaplanove teorije međunarodnog sistema, predstavljaju neku vrstu „esencijalnih aktera".[54] Prvi krug sačinjavaju država onog „kralja koji želi pobedu" **(vijigisu)**[55]; potom, sused njegovog suseda koji mu je, s obzirom da mu je prvi sused prirodni ili stečeni neprijatelj, prirodni saveznik **(mitra)**, i treća država prvog kruga je sused saveznika njegovog neprijatelja, tj., saveznik njegovog prijatelja **(mitra-mitra)**.

Drugi krug država sa, takođe, tri člana obrazuje se oko vladara koji je prirodni neprijatelj **(ari)** „kralja koji želi pobedu". Sačinjavaju ga, po istom kriterijumu, vladar saveznik i prijatelj vladara saveznika. I u

ovom slučaju je, razume se, svaki prvi sused prirodni neprijatelj, a sused neprijatelja je, sledeći takvu logiku, prijatelj ili saveznik državi oko koje se obrazuje „krug država". Politička istorija međudržavnih odnosa, inače, poznaje veliki broj slučajeva u kojima su se savezi sklapali između udaljenih država s namerom da se porazi zajednički neprijatelj koji je, zapravo, prostorno između saveznika.[56]

Treći krug se obrazuje oko „kralja posrednika" **(madhyama)**[57], tj., vladara čija se država nalazi blizu teritorija „kralja koji želi pobedu" i njegovog „prirodnog neprijatelja". „Kralj posrednik", po Kautilji, može da čini usluge dobre volje, miri i pomaže dvojici prethodno pomenutih suverena, ili da im se u slučaju potrebe, odupre.

Četvrti, poslednji krug u Kautiljinom teorijskom sistemu ravnoteže snaga, ima kao svoje središte državu tzv. neutralnog kralja[58] koji je veoma moćan i u stanju je da pomogne pojedinačno ili zajedno „kralju pobedniku" i „kralju neprijatelju", ili, da im se na isti način odupre. Za razliku od „kralja posrednika", njegova teritorija je udaljena od država koje obrazuju prva dva kruga, pa verovatno zato Kautilja ovaj krug država označava kao neutralni.

U duhu „krajnjeg" realizma, u Artašastri se savetuje vladaru da neprijatelja napadne svaki put kad je ovaj u nevolji, a kada ima malo pomoći od prijatelja ili je prepušten sam sebi, treba ga, izričit je Kautilja, potpuno uništiti ili što više oštetiti i oslabiti.[59]

Prema Artašastri, postoje tri vrste osvajanja: pravedno **(dharmavijaya)**, zbog pohlepe **(lobhavijaya)** i đavolsko **(asuravijaya)**.[60] „Pravedno osvajanje", uz simboličan poraz neprijatelja donosi pobedniku slavu; „osvajanjem zbog pohlepe" se nameće poraženoj strani veliko materijalno davanje pobedniku; konačno, Kautilja zagovara potpuno uništenje neprijateljske države, „đavolsko osvajanje", kojim se poražena država pripaja pobedniku i tako nestaje. Ako imamo na umu da je krajnji i najvažniji cilj Kautiljinih mudrovanja u Artašastri pomoć ondašnjem ili nekom drugom kralju da osvajanjem ujedini Indiju, onda njegovo opredeljivanje za „đavolsko osvajanje" ima značajno opravdanje. Ovde nije teško uočiti sličnost u osnovnom naumu dva velika politička mislioca, Kautilje i Makijavelija: obojica, naime, visoki rodoljubivi cilj državnog ujedinjenja stavljaju iznad svega ostalog. Drugim rečima, opravdana su sva sredstva koja se upotrebljavaju u tom cilju. Iz istorije Indije nije teško zaključiti koja je vrsta osvajanja imala više pristalica: čak i u vreme najveće moći dinastije Maurja pod vladavinom Čandraguptinog unuka, cara Ašoke, nije došlo do ujedinjenja svih država na potkontinentu, uprkos

tome što je carstvo zahvatalo ogromne prostore u dolinama „svetih reka". Štaviše, Ašoka ne samo da nije prihvatio nauk iz Artašastre, nego je npr., prekinuo dotadašnju neprikosnovenu tradiciju napadačkih ratova. Ovaj najveći državnik u istoriji Indije i jedan od najvećih vladara starog veka je u odnosima ljudi i naroda zagovarao nenasilje-**ahimsu** i učinio mnogo na širenju i učvršćivanju budizma... Duh vremena iz doba vladavine cara Ašoke najpribližnije odražava preovlađujući karakter hindu civilizacije kroz vekove njenog trajanja. Hindu civilizacija je neosvajačka; pogrešno je svoditi današnji hinduizam na pojedine krajnosti Kautiljinog učenja. Delo velikog političkog mislioca se može razumeti, kao i u mnogim drugim slučajevima, kada se posmatra u odnosu na vreme i okolnosti u kojima je nastalo.

Kautiljin teorijski sistem ravnoteže snaga, poznat pod imenom „krugovi država", pored pomenutih dvanaest vladara (država), okupljenih u četiri „kruga", podrazumeva još i po pet odlika suverenosti koje se pripisuju svakom učesniku u pomenutim krugovima. Te odlike ili oznake suverenosti su: vlada, tj., uprava (minister); država, odnosno teritorija (the country); tvrđava (the fort); blago (treasury) i vojska (army).[61]

Ako se izuzmu sporadični i nesistematični stavovi pojedinih kineskih mislilaca, onda je Kautiljino učenje prva dosledna i zaokružena „realistička" teorija politike, i, što je za ovo istraživanje od značaja, međunarodnih i međudržavnih odnosa. Pored raspravljanog teorijskog sistema ravnoteže snaga pod imenom „krugovi država"(mandala), ovaj umni Arijanac je napravio i podelu spoljnopolitičkih sredstava i postupaka koji su, uz manje dopune, sadržinski, primenjivi i u analizi današnjih međunarodnih odnosa. Reč je o sledećim spoljnopolitičkim sredstvima i postupcima: mirenje **(sama)**; darovi **(dana)**; rasprava **(bheda)** i kazna **(danda)**.[62] Kautilja, dalje, razlikuje šest vrsta spoljne politike pri čemu mir smatra kao samo jedno od mogućih stanja. Svi ostali tipovi su svojevrsna priprema za rat ili samo vođenje rata: mir je jasan i očigledan, smatra Kautilja, dok je rat složen i visoko razvijen.[63] Pored mira **(sandhi)**, može da se govori i o ratu **(vigraha)**, poštovanju neutralnosti **(asana)**, pripremi za rat **(yana)**, savezu **(samsraya)** i, sklapanju mira s jednom i vođenju rata s drugom državom.[64]

Društveni poredak hinduističke Indije odlikuju, počev od dinastije Gupta (VI vek n.e.) do danas, tri osnovna načela: **čistoća, nenasilje** i **vegetarijanstvo**. Već iz prirode pomenuta tri načela može da se vidi

da je hinduizam nešto više i šire nego što je samo vera ili društveni poredak[65]; iako ga najveći broj istoričara civilizacije određuje kao „brahmanski sinkretizame",[66] leguru vedskih učenja, budizma, džainizma i samog brahmanizma, po našem mišljenju, ovde je reč, ipak, o jedinstvenoj civilizacijskoj kovini. U pogledu socijalno-političke strukture društva, posle više od jednog milenijuma oblikovanja ustanovljava se kastinski poredak, tj., podela ljudi po kriterijumu „čistoće"; iz zaostavštine dugo progonjenog budizma i, posebno, džainizma, hinduizam kao svoju suštinsku odliku preuzima učenje o nenasilju – ahimsa. Mahatmi Gandiju neće biti teško da osmisli svoje shvatanje nenasilja i primeni ga u praktičnoj borbi za nezavisnost Indije u prvoj polovini dvadesetog veka, preuzimajući ova naučavanja iz baštine hinduizma.[67] Da bi čovek postao nenasilan, neophodno je da prethodno ovlada svojim nagonskim delom; upražnjavanje vegetarijanstva ima, između ostalog, uticaj i na jačanje volje pojedinca kojom on, navodno, može da potisne vlastitu nasilnost. Ovde nije teško zapaziti izrazito individualističku crtu filozofije nenasilja zbog čega je ona, inače, teško primenjiva u drugim kulturama. Premda gotovo utopistička u pogledu mogućnosti ostvarenja, istinita je Gandijeva tvrdnja da samo društvo i svet, sastavljeni od jakih, samopouzdanih i nenasilnih pojedinaca, mogu da se nadaju, punom, trajnom miru.[68] Prvo se, znači, neprotivrečan poredak duhovnog i nagonskog mora izgraditi u pojedincu, pa tek onda u društvu, međunarodnom sistemu ili u svetskom poretku. Kao što je poznato, upravo se iz budističko-džainističkih naslaga hinduizma rodio najveći broj sekti i „učenja" koja zagovaraju miroljubivo ujedinjenje čovečanstva putem „pročišćavanja" svakog pojedinca; mnogi mirovni pokreti, dalje, potiču iz plodonosne filozofije nenasilja i smatraju Indiju svojom kolevkom.

Čak i ovako kratak pregled istorije ideja društvenog i međudržavnog poretka iz duhovne baštine indijske civilizacije ne sme da izostavi razdoblje viševekovne političke prevlasti muslimana, koje je trajalo od 1206. godine sve do britanskog osvajanja Bengala 1757. godine. Od vremena osnivanja Delhijskog sultananta, preko Timur Lenkovog zaposedanja i pljačkanja Delhija 1398. godine, sve do stvaranja trovekovnog Baburovog carstva Velikog Mogula 1526. godine, traju pokušaji da se hinduizmu navuče „ludačka košulja islama".[69] Slično neuspehu mongolskih dinastija u Kini, o čemu je već bilo reči, uprkos ustanovljavanju delotvornog političkog poretka kojim su Hindusi bili podvlašćeni, islamu nije pošlo za rukom izvrši

značajan uticaj na izvornu kulturu i civilizaciju hinduizma. Ovo saznanje može da bude od značaja za sve one koji se i danas zanose mišlju da kulturno i civilizacijski „ispeglaju", po meri jednog kulturnog središta, ove prastare civilizacije. Uzgred, dugotrajnost i uspešnost britanske kolonijalne uprave leži, između ostalog, i u veštom održavanju, čas podsticanju, čas smirivanju, sukoba sveta islama i sveta hinduizma. Krajem XX veka na indijskom potkontinentu se suočavaju, posle svega, tri države i dve civilizacije: Indija, s jedne, i, Pakistan i Bangladeš, s druge strane (ukoliko ne ubrojimo tu i Šri Lanku); neizmenjeno dubok jaz deli i dalje dve civilizacije: hinduizam i islam. Te netpeljivosti nije uspeo da prevlada svojim učenjem i političkim delovanjem ni Gandi u danima najvećeg uticaja „njegove" **ahimse**.

Kao što se moglo videti iz izlaganja ideja i nekih oblika ospoljavanja unutrašnjeg društvenog i međudržavnog poretka u civilizacijama i duhovnom nasleđu Kine, Japana i Indije, postoji veliki broj sličnih shvatanja i praktičnih rešenja, ali i neke velike razlike. Od značaja za istraživanje kretanja u međunarodnim odnosima, azijskim i svetskim, jesu upravo neke zajedničke crte: političke filizofije sve tri civilizacije su pretežno individualističke; kod istočnjaka se ne pravi oštra razlika između „božanskog" i „ljudskog" političkog poretka – svaki zemaljski poredak je, naime, unapred zadat i nepromenljiv, svejedno da li je reč o „poretku neba", „prirodnom poretku", „božanski dosuđenom poretku" ili „poretku vertikalnog kolektivizma". Budući da se tamošnji društveni poreci, bez izuzetka, samorazumevaju i samotumače kao „bogomdani", pa su kao takvi i „nepromenljivi", pojedincu preostaje da unutrašnje usavršavanje potraži upražnjavanjem tzv. religija individualnog spasa. Odnos međuuticaja ovakvih religija i konkretnih društvenih i političkih oblika je više nego očigledan. Osim, u izvesnoj meri, japanske, kineska i hindu civilizacija nisu osvajačke; okrenute su sebi, kulturno i geopolitički, a odnos prema drugim narodima i državama je mnogo više **potcenjivački** nego **neprijateljski**. Iako unutar indoarijanskog civilizacijskog prostora vode krvave međusobne ratove, pri čemu pod „para" podrazumevaju istovremeno „drugi" i „neprijatelj", Hindusi prema strancima, varvarima **(mlecca)**, iskazuju uglavnom prezir; slično nipodaštavanje usled civilizacijske nezrelosti, ispoljavaju Kinezi prema nekinezima **(yi-ti)**; **gai-koku** je kod Japanaca predstavljen u kranje rđavim bojama: kao izazov, pretnja ili izvor sirovina. Osećanje samodovoljnosti prožima navedena učenja i praktičnu de-

latnost; nijedna od tri civilizacije iz razloga o kojima je ranije raspravljano nema izražen smisao za npr., nekakve sisteme kolektivne bezbednosti ili izgradnju zajedničkih, naddržavnih tela i organizacija. Istočnjaci „realpolitički" zasnivaju svoj odnos sa drugim narodima i državama na nacionalnom interesu i teže izgradnji i očuvanju sistema ravnoteže snaga. Moguće približavanje tri azijska džina će se manje temeljiti na kulturnoj i civilizacijskoj bliskosti, a mnogo više na konkretnim interesima ili zajedničkom neprijatelju. Uprkos svemu napred rečenom,ipak, nema osnova da se govori o autizmu istočnjaka. Još je Čuang Ce (369 – 286 g.p. Hrista) tvrdio da su „istok i zapad uzajamno suprotni, ali jedan bez drugog ne mogu postojati".[70] Uticaj Azije u svetskim poslovima na samom kraju XX veka je sve veći; možda se moglo sumnjati početkom osamdesetih godina u osnovanost Kisindžerove tvrdnje da se „interesi bezbednosti svih velikih sila presecaju u Aziji"[71]; danas može da se govori kako se glavna, „razrešavajuća", bitka za mesto u novom svetskom sistemu vodi upravo u životnom prostoru tri velike istočne civilizacije.

Poredak u grčko-rimskoj civilizaciji

Posle izlaganja ideja i oblika ospoljavanja društvenog, međudržavnog i međunarodnog poretka kod istočnih civilizacija, treba u tom smislu predstaviti i bogatu duhovnu zaostavštinu antičkog sveta. Veličina antičkog genija oduzima istraživaču dah; „kad stojimo prema klasičnoj starini i ozbiljno je posmatramo s namerom da se po njoj obrazujemo, osećamo da ustvari tek tada postajemo ljudi", veli **Gete**.[72] Ako se za istočne kulture može kazati da su okrenute sebi i uglavnom zatvorene i samodovoljne, tako nešto nije slučaj sa narodima koji su živeli na Balkanskom poluostrvu u staro doba (Grke i Ilire). Iako je, npr., većina istaknutih helenskih umetnika, filozofa i državnika samoljubivo zahvaljivala bogovima što su se rodili kao Grci, duh ovoga naroda je, kao nikada pre i posle njih u istoriji, odgonetao pitanja od opšteg značaja za sve ljude. Istovremeno sabran, napet i racionalan, nemiran a nagonski, helenski genije je u kratkom razdoblju od dva stoleća zapljuskivao umetnost, književnost, nauku i filozofiju zapanjujućom bujicom remek dela koja su odredila glavna merila evropskih civilizacija – pravoslavne i rimokatoličko-protestantske.[73] Za razliku od kultura Egipta i Mesopotamije, starije i po nekoliko hiljada godina od Grčke, koje su se rodile, živele, dostigle vrhunac i nestale kao izrazito poljoprivredna društva čiji je

unutrašnji društveni poredak počivao na svevlasti „božanskih" kraljeva, vojne aristokratije i moćne klase sveštenika na samom vrhu takvog, politeističkog sistema, Grci donose osoben odnos prema religiji i značajno drukčije organiziju svoj društveni život. Dok u opštem poretku svih stvari orfički misticizam i olimpijski bogovi zauzimaju najistaknutija mesta, dotle, društveni poredak i njegovi zakoni predstavljaju ljudsko delo. Poredak je pre svega društveni poredak; čoveku nije dato da živi sam, nego u zajednici. Stav tvorca svega postojećeg je sažeto najbolje iskazan u **Heraklitovom** fragmentu: „Ovaj svet koji je isti za sve, nije stvorio niko od bogova ni ljudi, nego je uvek bio, jeste i uvek će biti večno živa vatra koja se prema svome zakonu pali i gasi."[74] Ako ovaj Heraklitov fragment dovedemo do krajnjih teorijskih i filozofskih posledica, poredak svih stvari je nezavisan od bilo koga ili bilo čega – poredak kao **ding an sich** (stvar po sebi). Uzgred, Grci svojim mnogobrojnim bogovima, pored nekih natprirodnih sposobnosti, pripisuju izrazito ljudske osobine, ponekad i slabosti. Ovde se navodi Heraklitov fragment premda je i on, inače, ispoljavao prezir prema religiji, u nameri da se izoštri racioinalizam i vera u čoveka kao osnovne odlike ukupne helenske civilizacije. Još je samo renesansa uzdigla tako visoko čoveka, pojedinca, učinila ga merom svih stvari; počev od Sofoklovih reči iz Antigone kako „mnoga moćna bića žive, ali nijedno nije moćnije od čoveka", sve do tvrdnje stoika da je „čovek čoveku sveta stvar" – **homo res sacra homini.**[75]

Stare Grke, kao ni pripadnike istočnih civilizacija nije mimoišlo zanimanje za promišljanje društvenog i ukupnog kretanja. Tako je još **Heziod**, ideji i veri u stalno napredovanje suprotstavio svoje učenje o pogoršanju i opadanju. Slično smeru kretanja kroz divovske cikluse rađanja i razaranja svemira koji teku u beskrajnom krugu, o čemu govore, npr., najstariji indijski spisi Atharva Veda, Mahabharata i Purane, Heziod razlikuje tri velika razdoblja u nizu: zlatno, srebrno i gvozdeno doba. Očigledno je da Arijanci i Heziod ne dele Konfučijev optimizam; doduše, između pomenutih mislilaca postoji još jedna krupnija razlika: dok se kod prastarih indijskih učenja prepoznaje krug i večno vraćanje zadatih oblika u neizmenjenom nizu, dotle su u stavovima Velikog učitelja i najstarijeg grčkog filozofa krajnji oblici u zadatom poretku različitih razdoblja, zapravo, završeci svakog daljeg kretanja i neka vrsta eshatona.

Za razliku od Hezioda, većina drugih helenskih filozofa, najverovatnije pod uticajem astroloških učenja starog Vavilona o sedam

svetskih doba, govori o „velikoj godini" i „velikom vremenu" koji se neprestano smenjuju. O kružnom kretanju govore **Jonjani i Empedokle**, a nagoveštavaju ga i pretsokratovci. U večitoj ćudljivosti i promenljivosti prirodnog i društvenog kretanja, radoznali i uvek budni helenski duh je nastojao da pronađe neke opštevažeće zakone, kosmički ili božiji poredak svih stvari po kome bi se ravnao ovozemaljski red. Tako se došlo u odgonetanju navedene nedoumice, između ostalog, i do kruga pomoću koga je objašnjavano kretanje svemira, prirode ali i, što je za ovo istraživanje najznačajnije, oblika društvenog uređenja, političkog poretka... Kretanje u krugu je, zapravo, svedeno na najmanju moguću meru jer je predvidivo, tj., nepromenljivo. Iskorak iz gvozdene nužnosti večnog vraćanja istog učinio je **Platon**, dajući mu jedan viši, metafizički smisao: „ovaj svemir sam Bog sada vodi na njegovom putu i preokreće ga, sada ga opet pušta, kada njegova obilaženja dostignu meru vremena njemu određenom, pa se on ponovo od sebe sam preokreće u suprotnom smeru, jer je živo biće i jer je dobio razum od onoga, koji ga je u početku sastavio. A to da se unazad kreće nužno mu je prirođeno... Ono, čemu smo dali ime nebo i svet, dobilo je doduše mnogo divnih darova od svog stvoritelja, ali je ipak i u vezi s telom. Stoga mu je potpuno nemoguće da bude slobodno od promene, ali se, koliko više može, kreće po istom prostoru, **na isti način i istim kretanjem** (kurziv D.S.). Stoga mu je zapalo kretanje natrag u krugu kao najmanja promena njegovog kretanja."[76]

U osnovi ovakvih paligenetičkih zamisli stoji kao pranačelo svakog kretanja, u stvari, večita borba suprotnosti. Načelo prapokretač, npr., u indoarijanskoj kosmologiji preokreće doba kitra u doba kali, tj., iz reda, stabilnosti i hijerarhije su ulazi u nered, haos, besporedak; smena yina i yanga u kineskoj kosmologiji i tradiciji utiče na sve promene u prirodi i društvu... Ipak, najobuhvatnije, najrazuđenije i najprodubljenije su borbu suprotnosti kao prapokretača svega postojećeg, domislili upravo stari Grci. Dvojstvo suprotnih načela kao prapokretača antički filozofi razmatraju u okvirima ontologije, epistemologije i estetike! Nećemo pogrešiti ako kažemo da je čitava grčka filozofija jedinstven preplet bezbrojnih dualizama i dihotomija – protivstavljanje haosa i poretka je u središtu zanimanja ovog istraživanja. Otac dijalektike, Heraklit, poredi nalaženje sklada iz suprotnosti sa zapetim lukom, a stvarni svet vidi kao „uravnoteženi sklad suprotnih tendencija". Na svoj način sklad traži i Hegel kada uvođenjem sinteze dva oprečna stava izvodi vlastitu dijalektiku. Uz-

gred, Heraklit u fragmentu „rat je otac svega..." ne misli samo na fizičke sukobe ljudi i naroda nego i najšire, na sukob oprečnih tendencija. Skoro tri veka pre Heraklita, premda duboko prožet orfičkim tajanstvom, **Pitagora** miri neizbežne napetosti u pojmu harmonije. Dionizijsko i apolonsko, kao dva lica, nadgornjujući se prožimaju helenski duh i stvaraju ovu jedinstvenu civilizaciju.

Kad je reč o kretanju unutrašnjih političkih poredaka Platon ga, takođe, poput kretanja kosmosa, prirode, čoveka i njegove duše, podvodi pod zakone kruga. Na početku je idealna država – aristokratija; pogoršanjem se dolazi do timokratije i oligarhije, da bi opadanje vrhunilo poretkom preterane slobode i demagogije – demokratijom. Demokratija se nužno pretvara u tiraniju, a ova, ponovo, u aristokratiju čime se zatvara prethodni i počinje novi krug kretanja oblika političkog uređenja. Filozof kome je istina bila draža od Platona[77] na mnogobrojnim primerima pokazuje neodrživost baš ovakvog rasporeda političkih poredaka; zanimljivo je da opravdani Aristotelovi prigovori nisu mnogo uticali na sklonost Grka da ukupno i društveno kretanje posmatraju kao krug. Primera radi, iako je u svom čuvenom delu dao neprevaziđen opis punskih ratova,[78] zasnivajući kazivanje na uzročno-posledičnom činjeničnom nizu, ni **Polibije** nije odoleo „kružnom" tumačenju kretanja i smenjivanja političkih i društvenih oblika. Kad je napustio pouzdano tlo „događajne istorije" koju je, inače, majstorski obradio koristeći se baš arisotelovskom naučnom metodologijom, Polibije nije izbegao neka opšta mesta grčke kosmologije. Npr., on istovremeno upotrebljava u objašnjavanju istorijskog kretanja i smene političkih i društvenih poredaka krug i dihotomiju poredaka na dobre i rđave; originalan je kad u istorijski proces i kretanje uvodi Tihu (sudbina ili proviđenje).[79] „Dobrim" političkim uređenjima, koji se smenjuju počev od monarhije, preko aristokratije do demokratije, Polibije protivstavlja, u vidu dihotomije, „rđave": tiraniju, oligarhiju i ohlokratiju. Ovakvo kružno kretanje političkih poredaka Polibije naziva **anaciklozis**[80]; predvidljivost i strogi determinizam odlikuju sve ovakve i slične filozofeme.

Sudbinu pojedinca, čitavih naroda i država određuju hirovi protivrečne Tihe; ovo sveprisutno božanstvo, koje je skoro pomračilo slavu olimpijskih bogova klasične epohe, razrešava sva sporna mesta kada Polibije nije u stanju da pruži racionalna objašnjenja pojedinih događaja. Verovatnije je, ipak, da umesto Polibijevog shvatanja presudne uloge Tihe u rimskom osvajanju „sveta", objašnjenje treba tražiti ne-

gde drugde; u stvaranju najveće imperije na Sredozemlju proviđenje je bilo na strani oštroumnih, hrabrih, proračunatih, onih koji su znali da u svoja jedra udahnu i vetrove sreće.

Pre nego što se razmotri stvarni unutrašnji i međudržavni poredak antičkog sveta, treba pomenuti još neke stavove njegove tradicionalne kosmologije. Radi se o verovanju u seobu (kretanje) duša. Ljudske duše se, po verovanju Helena, kreću tako što se sele, u večnom kružnom nizu – poretku, kroz različita, privremena, fizička obličja. Verovanje u seobu duša se pojavilo u VI veku p. Hrista, Budinom objavom u dolini Ganga i Pitagorinom tvrdnjom da je duša besmrtna i prelazi u druge vrste živih bića kao i da se sve stvari koje su se jednom zbivale posle određenih razdoblja vraćaju..."nema, očevidno, ničeg nemogućeg, jer posle naše smrti, posle mnogih perioda proteklog vremena, mi bivamo uspostavljeni u istoj formi koju sada imamo", kaže **Hrizip**. Stoik **Nemezije** poručuje: „Ponovo će biti jedan Sokrat, jedan Platon i svaki od ljudi sa istim prijateljima i istim sugrađanima...i ta se obnova neće ostvariti jednom, nego mnogo puta; ili, tačnije, sve će stvari večno biti obnavljane."[81] Rimska stoa daje završni pečat ovakvim shvatanjima u iskazu cara-filozofa **Marka Aurelija**: „Onaj ko je video sadašnjost, taj je video sve što je bilo u toku večnosti i sve što će još biti u toku beskonačnog vremena, jer sve je istorodno i jednoobrazno."[82] Iako duboko uronjen u orfički misticizam, Pitagora, međutim, nije izbegao da se suoči sa pitanjima političkog i društvenog poretka vremena u kojem je živeo. „Apolon Hiperborejski" na svom primeru najbolje pokazuje složenost i protivrečnost antičkog duha: uz svu misaonu apstraktnu delatnost, Pitagora nije ostao zatvoren u svoju filozofsku kulu od slonovače. Unutar društvenog poretka on je razlikovao „tri vrste ljudi koji dolaze na olimpijske igre", tj., tri društvene klase kazano današnjim jezikom: oni koji kupuju i prodaju su na najnižoj lestvici; iznad njih su učesnici u takmičenjima, a na vrhu su posmatrači koji su došli da gledaju, tj., teoretičari ili filozofi u prenosnom smislu.[83] Nije teško, ovde, prepoznati sličnost između Pitagorinih „teoretičara", Platonovih „filozofa-vladara" i, u izvesnoj meri, Konfučijevih „mandarina".

Dok se zamišljeni i stvarni unutrašnji društveni sistemi i poreci u istočnim civilizacijama smatraju za bogomdane, nepromenljive, racionalni antički Grci ne uključuju bogove u stvaranje i raspored moći svojih društvenih poredaka. Kod Helena su, skoro po pravilu, na vrhu idealnih društvenih uređenja oni koji su u stanju da načinom života

prevladaju slučajnost postojanja, tj., prevaziđu položaj u društvu koji im je unapred zadat rođenjem u određenom staležu. Ogromna većina antičkih grčkih mislilaca ističe da osnovno načelo i političkog poretka mora da bude razum, glas savesti bez koga nema moralnog razvitka.[84] I u slučaju ovog istraživanja se vidi da izučavanje veza između znanja i dobra obeležava filozofiju ove civilizacije i, najposle, njen politički nus.

Polis, jedinstven oblik političkog organizovanja antičkog grčkog sveta, bio je središte javnog života; čovek kao političko biće **(physei zoon politikon)** je slobodan samo ukoliko uzima učešća u poslovima od opšteg interesa, delatno tragajući za onim što je dobro, pravedno, lepo i korisno za čitavo društvo. Takav društveni poredak sadrži još i središte privatnog, prikrivenog, života: domaćinstvo, ikos **(oikos)** je ekonomska osnova, polje materijalne proizvodnje i nužnosti. Pojedinac je slobodan u ovako organizovanom društvu samo kada učestvuje u javnim poslovima „najbrbljivijeg od svih političkih oblika" **(Burkhardt)**, a ne kad radi u privatnoj sferi života. Ovaj odnos je, nije teško uočiti, potpuno drukčiji od odnosa javnog i privatnog, slobode i nužnosti u današnjem liberalizmu.[85] Kod starih Grka fizički rad je, uz policijsku službu, smatran nedostojnim slobodnog čoveka; te poslove obavljali su robovi i ostali članovi porodice.[86]

U duhu pitagorejske tročlane podele društva, nadahnut takođe i primerom Sparte, u dijalogu „Država" Platon stvara, prvi u istoriji, poznat model idealnog društvenog poretka. Kao što je poznato, Platonov utopijski projekat, duboko prožet Sokratovim shvatanjima, bio je uzor i preteča mnogim misliocima koji su izlagali zamisli idealnih političkih uređenja, od **Tomasa Mora, Kampanele, Kabea**, sve do **Hakslija** i, u izvesnoj meri, **Orvela**. Poželjni društveni poredak, kod Platona, ne nastaje kao posledica nametanja silom, bilo od Boga, bilo od ljudi; zakonodavac je taj koji određuje raspored spratova društvene zgrade i odnose u njoj. Poredak se, prema tome, uspostavlja iznutra, dobrovoljnim pristankom ljudi u pitanju. Takav poredak, pre svega, teži sveopštem skladu. Ako, naime, svaki deo deluje ispravno, čitavo društvo dostiže harmoniju i pravednost. Da bi se takvo poželjno stanje postiglo, svaki sloj (vladari, vojnici i obični ljudi), kao i svaki pojedinac, treba da se bave samo svojim poslom. Platon bi, inače, izneverio suštinske odlike helenskog duha i, pre svega, vlastitog učenja, da nije dopustio mogućnost vertikalne pokretljivosti na zadatoj društvenoj lestvici: nadareni i sposobni, naime, imaju mogućnost da od običnih ljudi ili vojnika postanu vladari; na drugoj strani, moglo je da se dogodi da manje sposobni potomci vodeće društvene klase budu proterani među vojinike ili u gomilu najnižih. Kada to zahteva opšti interes („državni razlog"), vlada ima pravo da laže: tj., da postojeći društveni poredak, ma kakav on bio, prokazuje kao jedino moguć, pravedan, po svemu najbolji, bogomdan. Ono što je, između ostalog, bio posao religije i sveštenstva u istočnim i mnogim drugim starim i novim civilizacijama i društvima, kod Grka je obavljao sam vladajući sloj pomoću ideološkog samoopravdavanja vlastitog socijalnog položaja. Razume se, ni stari Grci se nisu libili pozivanja na bogove kad su to nalagali interesi očuvanja postojeće vlasti i delotvornijeg vladanja. U praktičnom bavljenju politikom Platon je bio mnogo umereniji u svojim stremljenjima: npr., nije mu padalo na pamet da primeni rešenja iz „Države" na stanje u Sirakuzi gde je otišao sa skromnim ciljem da prevaspita i obuči vladarskom umeću tamošnjeg princa. Njegov pragmatizam je, takođe, vidljiv i u razlikovanju društvenih uređenja-poredaka: poimajući prednosti i nedostatke svih tada poznatih i zagovaranih poredaka, on je kao najbolji oblik političkog uređenja preporučivao mešoviti, spoj monarhije i aristokratije,ali pre svega, vladavinu zakona. Pri kraju života, posle mnogo gorkih iskustava, Platon je došao do zaključka da su zakoni, premda i njih stvara čovek, ipak nešto manje podložni kvarenju nego što su to ljudi, pa makar ovi bili i filozofi...

Kad je reč o odnosu prema strancima, „negrcima", među Helenima gotovo da nema izuzetaka: uz osećanje svakovrsne vlastite nadmoći, svi „drugi" se sa prezrenjem nazivaju varvarima. Npr., gradove treba podizati daleko od mora kako bi se izbegao rđav uticaj trgovine i veza sa strancima. Zaljubljenost u polis i njegovo stavljanje iznad svih drugih oblika političkog organizovanja, težnja skladu u srazmeri a ne prostorno-fizičkoj veličini[87] su na svoj način ubrzali silazak grčkog „sveta" s pozornice moćnih naroda na Sredozemlju. Čak i onda kada je Aleksandar Veliki stvarao, shodno nalogu vremena i saobrazno moći kojom je raspolagao, najveću državu starog veka, zaživotnu megaimperiju, **Aristotel** je ushićeno slavio prednosti države koja se može dogledati s vrha brda. Grci su, naime, tragali za granicama u duhu, dok su ih Rimljani postavljali na tlu[88], izgrađujući državu i državne ustanove divovskih razmera. Duhovno široki, Heleni su ispoljili, naspram rimskog univerzalizma, uskogrudi politički partikularizam. Uostalom, to je i razumljivo za političko biće naroda koji je dovodio u tesnu međusobnu vezu poredak **(taxis)** i sklad **(simfonija)**. Ni velika spoljna opasnost nije trajno politički ujedinila tragično razdrobljeni

„svet" gradova-državica. Činilo se, za kratko, da će do toga cilja doći Delfski savez u ratu protiv Persijanaca, ali ni tada Grci nisu stvorili veliku državu – carstvo, po njihovim shvatanjima „varvarski izum".

Glavni teret u helenskom otporu stranom osvajaču podnela je Atina; posle bitke na Maratonu i sudara mornarica kod Salamine nastupa „zlatno doba" ove talasokratske države. Vrhunci koje su dosegle umetnost, nauka, filozofija, graditeljstvo – ukratko, kultura i civilizacija, ostali su nenadmašeni kroz čitavu istoriju čovečanstva sve do naših dana. Vešto i bezobzirno uvećavajući moć uglavnom na račun svog najvećeg takmaca u grčkom „svetu", Sparte, Atina je poremetila ravnotežu snaga koja se održavala do rata sa Persijancima. U predvečerje strašnog rata, koji je „kucao na vrata helenskih plemena"[89], stajala su dva suprotstavljena saveza u borbi za hegemoniju nad čitavim grčkim svetom: demokratska Atina naspram aristokratske Sparte. Iako je na površini ideološki jaz dva različita društvena uređenja i sistema vrednosti bio najvidljiviji, u osnovi sukobljenih privrednih, trgovačkih, vojnih i geopolitičkih interesa ležala je, u stvari, borba za nadmoć u helenskom svetu. Kategorijama Kaplanove teorije međunarodnog sistema rečeno, u odnosima dva vojno-politička saveza, na čelu sa Atinom i Spartom, može da se govori o „bipolarnom međudržavnom sistemu".[90] Sudbonosni sukob je izbio zbog straha Spartanaca i drugih da će Atina svojom politikom sile i neumerenim širenjem, potpuno srušiti ravnotežu snaga do tada uglavnom nezavisnih gradova-država i uspostaviti carstvo. Zanimljivo je da ni odnosi unutar saveza na čelu sa Atinom nisu ulivali poverenje ostalim državama u pogledu očuvanja njihove vlastite nezavisnosti; razuzdani i oholi Perikleovi naslednici su pretvorili savez u svojevrsnu talasokratsku tiranidu, saveznike u podanike. Iako su pred sam početak Peloponeskih ratova već gospodarili čitavim Egejom (431. g.p.Hrista), trgovački interesi su im bili upereni i na Zapad – preko suparničkog Korinta na Sirakuzu koja je kontrolisala puteve robe i novca u Joniji i čitavom istočnom Sredozemlju. Ovakvo ponašanje demokratske Atine belodano je dokazalo da oblik unutrašnjeg političkog uređenja ne utiče presudno na spoljnu politiku jedne države. Narušavanje ravnoteže snaga je bio presudan razlog da Sparta u nešto labavijem savezu uđe u rat protiv Atine. „Odglasaše Lakedemonjani da su ugovori o miru raskinuti i da treba ući u rat, ne toliko što su se poveli za razlozima svojih saveznika koliko **od straha** (kurziv D.S.) da će Atinjani još više narasti i ojačati, videći da im je već sada podložan veliki deo Helade".[91] Kao što se može videti iz navedenog **Tukididovog** objašnjenja, Sparta se u

vođenju svoje državne politike nije rukovodila ni moralnim obzirima niti ideološkim uverenjima, a najmanje je obraćala pažnju na razloge pravne prirode. Tukidid oštroumno uočava i ističe da za delanje u politici nisu odlučujući moral i pravo, nego interes države. „Za vladara ili za državu koja prostire svoju vlast i na druge krajeve, ništa nije nerazumno što je za njih korisno".[92] Ne obazirući se na moralnost upotrebljavanih sredstva, Tukidid, poput Makijavelijevog hvaljenja **Frančeska Sforce i Čezara Bordžije**, ističe makedonskog kralja **Arhelaja**, bezobzirnog despota, samo zbog njegovih zasluga u jačanju i širenju države. Ovom velikom naučniku je još tada bilo jasno da međudržavni poredak ne počiva na pravu, nego na zakonu moći koji, zapravo, sam stvara pravo.[93] Zato, zaključuje ispravno Tukidid, pravni razlozi u uzajmnim odnosima država „važe" samo u slučaju ravnoteže snaga, a inače, slabiji mora da se podredi jačem. Istorija potonjih međudržavnih i međunarodnih odnosa je slepom surovošću potvrdila istinitost Tukididovih reči u svakom pojedinom slučaju. Ovakva gvozdena izvesnost u odnosima velikih i malih dovedena je do cinizma u navođenom iskazu Kautilje o „ribljoj politici"; slično savetniku na dvoru Čandragupte Maurje, Tukidid strasno i nepristrano istražuje stvarnost; prvi, pravi naučnik istoričar, takođe i teoretičar međudržavnih odnosa, **sine ira et studio**, secira događaje u uzročno-posledičnom nizu, „hvata" Makijavelijevsku „zbiljsku istinu stvari" za rogove.

Da je zakon moći jedini večan i nepromenjiv zakon, dat od bogova za sve ljude i za sva vremena, govori Tukidid opisujući način na koji je Atina podvlašćivala stanovnike malog, do tada neutralnog ostrva Melos u Egeju. Atinjani se „pravdaju" pred Meljanima:"Mi smatramo da i bogovi, po opštem verovanju, i ljudi, očevidno pod neodoljivim pritiskom prirodne nužnosti, neograničeno vladaju nad onim što su zadobili. Mi niti smo taj zakon postavili, niti smo ga prvi kao gotov upotrebili; primili smo ga onakav kakav postoji, služimo se njime i predaćemo ga za sva vremena u nasleđe, dobro znajući da biste i vi svi drugi, kad biste imali našu moć, to isto činili".[94] Premda je njegova kritika bila prvenstveno usmerena na oštrinu atinske hegemonije prema saveznicima, Tukidid, svestan opštosti važenja zakona moći, ispravno predviđa da bi Spartanci bili još gori hegemoni, tvrdeći kako je hvalisanje Lakedemonjana kako će osloboditi čitav helenski svet samo prazna reč.[95] Tukididu je, u analizi stvarnih društvenih i međudržavnih odnosa malo šta promaklo: suprotnosti ekonomskih i političkih interesa, sukob bogatih i siro-

mašnih, robovlasnika i robova, državni razlog, ljudska priroda najviših nosilaca vlasti...Kao vrsni, „doktrinarni" realista, on ističe uticaj čovekove duboko ukorenjene i nepromenjive strasti za moć na tok ljudskih stvari. Tukididovo obuhvatno i produbljeno istraživanje čoveka i društva vidi se i u njegovom posmatranju verskih predstava, moralnih pravila, običaja, ustanova i pravnih instituta, zakona i ustava – ne kao pojava apsolutnog važenja, nego proizvoda određenog odnosa snaga, ne samo između različitih naroda nego i između staleža, ili između vođe i širokih slojeva u jednom narodu, ili, upotrebe religije kao kratkoročnog i dugoročnog sredstva vladanja **(instrumentum regni)**.[96] Da je pravo pravo jačega, za Tukidida, kao ni za Kalikla i Trazimaha, nema sumnje. Slično sofistima i kod njega svi ljudski zakoni imaju svoja krajnja ishodišta u „prirodnim zakonima", a društveni poredak u prirodnom poretku svih stvari. Budući da „prirodne zakone" nije uspostavio čovek, to se oni mogu po svom karakteru smatrati za „božanske"; takvi zakoni ne poriču hijerarhiju jačih i slabijih – jedino što oduzimaju tom nepromenljivom odnosu su pustahijske i zulumćarske crte. Prema tome, „božanski zakon iz kojega se svi ljudski zakoni hrane"[97] predstavlja svojevrsni, prethodni, božanski/prirodni poredak koji suštinski određuje društveni poredak.

Treba reći da Tukidid nije zagovornik načela moći, ali i da zbog vlastitih uverenja nije okretao glavu u stranu od zbilje političkih odnosa o kojima je pisao. Drugim rečima, nije krivio naučno ogledalo za često ružno lice političke stvarnosti; bio je potpuno svestan, poput svog savremenika **Sun Cua**, [98] da državi, suočenoj sa dobro naoružanim i opasnim protivnicima, moralni, pravni ili ideološki razlozi neće biti od velike koristi. Jer, „jaki čine ono što moć mora da čini, a slabi prihvataju ono što moraju da prihvate."[99]

Svojstveno je moći da teži da se uveća, da preko nadmoći dođe do svemoći; moć za to ne traži razloge i opravdanja jer su svi razlozi već sadržani u njoj samoj. Moći ne smeta ako je u svom uvećavanju „pokrivena" pravom, moralom, religijom... pravo, moral i religija je ne mogu zaustaviti u uvećavanju ako im prethodni ciljevi nisu saglasni...Samo moć može da ograniči moć. Zato Tukidid i Kautilja ispravno zaključuju da je borba za moć, odnosno za prevlast nad čitavim grčkim „svetom" i indijskim potkontinentom, prauzrok svih sukoba, njegovo „neuralgično jezgro". „Najistinitiji, ali najtamniji uzrok mislim da je bilo to što su Atinjani postajali veliki i Lakedemonjanima strah zadavali i tako ih primorali na rat".[100] Do-

vodeći u suštinsku vezu moć i poredak na ovakav način, Tukididu je pošlo za rukom da dođe u samo srce politike i nauke o međudržavnim odnosima. Vredi pomenuti još jednu odliku njegovog načina mišljenja: sposobnost da filozofski, logički i metafizički promišlja celinu svih stvari, tj., da u jednom delu vidi celinu, a u celini sve njene delove. U skoro nerazmrsivom klupku događaja, uzroka i posledica jednog dugotrajnog rata, on je, sa svojih olimpijskih visina duha, uspevao da dogleda i ukupan **taxis** helenskog sveta, kao i mesto i značaj tog „kosmosa" u tada poznatom i postojećem poretku naroda i država. Pokušaj Atine da hegemonijom nad svim ostalim gradovima-državama ostvari svojevrsni „novi grčki poredak" neuspešno je završen. Po mišljenju Tukidida, najveću krivicu snose upravo Periklovi naslednici. Oni nisu uvažili „vjeruju" svog velikog državnika, da se dobro celine zasniva na dobru svakog njenog dela".[101] Poštujući ovo načelo u Periklovo doba u načinu unutrašnjeg političkog uređenja, Atina je opravdano postala perjanica i sinonim demokratije. Prava jedinke, delova, skoro da su bila u ravnoteži sa pravima zajednice, celine. Sklad je prožimao unutrašnji poredak. Kad je reč o odnosima u vascelom helenskom svetu, sebični interesi osnažene Atine na račun opštih interesa i zajedničkih vrednosti, ugrozili su same osnove **taxis-a**. Posle završetka Peloponeskih ratova, 404. g.p.n.e., poredak je trajno ustupio mesto neredu; samo je kratkotrajni bljesak u vidu osvajanja Aleksandra Velikog izlio poslednju lavu pred gašenje helenskog civilizacijskog vulkana.

Nepovratno raspadanje i truljenje ove civilizacije najbolje je uočio i zabeležio **Demosten** u čuvenim besedama o spoljnoj politici. Najšire govoreći, i ovde je kao i u mnogim drugim slučajevima opadanja civilizacija, kvalitet ustupio mesto kvantitetu. Demosten žigoše pogubnu samoživost, zavist, lakomislenost, potkupljivost kao tada preovlađujuće društvene osobine. Stara robovlasnička demokratija je izgubila svoju strogost, ljudi su postali razuzdani, sumnjičavi i skloni uživanju. Ovo sveopšte kvarenje nagriza i druge temelje poretka: građani u vojsku šalju najamnike i probisvete koji su vođeni ne ljubavlju prema otadžbini, nego željom da pljačkaju i ubijaju... generali izgledaju kao da su birani za vašar, poput grnčarskih figura, a ne kao vojskovođe od poverenja.[102] Ovde treba postaviti i jedno retorsko pitanje: da li su ikada i igde znaci propadanja naroda, države ili civilizacije bili drukčiji?

Skoro istovremenim razaranjem dva najveća takamaca, trgovačke civilizacije Kartagine i poslednjeg uporišta helenskog sveta, Korinta,

146. g.p.Hrista, učvršćuje se na obodima Sredozemnog mora viševeKovna Rimska imperija. Kada sredinom drugog veka naše ere rimske legije budu izbile na Rajnu i Dunav i izgradile prve **castrum stative** u Britaniji, državni kolos starog veka stići će do svojih krajnjih prostornih granica. Ako se složimo sa tvrdnjom da „poredak najpre znači prostorni odnos lica ili stvari jednih prema drugima",[103] ukratko valja reći nešto i o imperijama-teritorijalnim kolosima, koje su prethodile Rimu. Primera radi, treba navesti samo tri takve tvorevine, premda ih je bilo više u dalekoj istoriji koja prethodi podrobno izučenom milenijumu pre Hrista. Istraživanje uzroka prikrivanja i krivotvorenja postojanja naroda i država-imperija u mnogomilenijumskoj istoriji čovečanstva daleko prevazilazi po obimu i značaju namere ovog rada. Carstva koja su vremenski neposredno prethodila Rimu su **Asirija, Persija** ili **Iran i Imperija Aleksandra Velikog**. Za razliku od Helena, sve četiri imperije starog veka težile su srazmeri u velikom: npr., Asirci su protegli svoju vlast, od tada za njih poznatih desetak miliona kvadratnih kilometara zemlje, na blizu milion kvadratnih kilometara. Kada neimari budućeg Persijskog carstva, Međani, budu zauzeli asirsku prestonicu Ninivu 607. g.p.n.e., kroz jedan vek, pod skiptrom cara **Darija**, Persijsko carstvo će „pokriti" skoro trećinu tada poznatog sveta sa svojih pet i po miliona kvadratnih kilometara.[104] Mnoštvo naroda, plemena i rasa je ulazilo u sastav Persijske imperije; nekadašnja carstva i velike države, **Asirija, Vavilonija, Lidija i Misir** svedene su na obične pokrajine – satrapije. Ovakva divovska moć u fizičkom prostiranju nije dobila odgovarajući izraz u trajanju; krajem četvrtog veka, 330. g.p.n.e., Aleksandar Veliki je srušio Persijsko carstvo, ali ga nikada do kraja nije potpuno zauzeo. Njegova imperija je bila veličinom nešto manja, obuhvatala je četvrtinu geografski poznatog sveta. U pogledu načina upravljanja i oblika državnog poretka nijedno od prva tri pomenuta carstva nije ostavilo iza sebe značajnije ustanove. Rimsko carstvo kao „univerzalna država unitarnog karaktera,"[105] je na vrhuncu svoje moći zahvatalo blizu šest miliona kvadratnih kilometara, što je u drugom veku naše ere predstavljalo nešto manje od osmine „poznatog sveta".[106] Unutrašnji društveni poredak se odlikovao velikom centralizacijom – grad Rim je bio neprikosnoveno središte imperije iz kojeg se preko upravnih oblasti-provincija delotvorno nadzirala ukupna teritorija carstva. Osim moćne Pretorijanske garde u samom gradu Rimu, najveći deo vojske je bio raspoređen po gotovo beskrajno dugim granicama, naspram drugih naroda koje su Rimljani oholo nazivali

varvarima. Posle pada republikanskog Rima, za vreme principata, i, posebno, dominata, vlast je u celini bila u rukama cara – Cezara Avgusta. Premda je Senat postojao za sve vreme trajanja Imperije, tj., njenog zapadnog dela (sredina V veka), njegova uloga je bila formalne prirode; vrhovni magistrat Roma Aeterne je istovremeno i **pontifex maximus** – prvosveštenik državnog kulta: on u svojoj ličnosti otelovljuje jedinstvo nebeskog (božanskog) i zemaljskog (političkog) poretka. Paganski Rim podjednako slavi i veliča mnogobrojne bogove, uključujući tu i one „od krvi i mesa" – kao što je poznato, biste princepsa se izlažu uz biste bogova... Iako istaknuti predstavnici rimske stoe „idu dalje" u odnosu na Aristotelovu tvrdnju da **„Grk Grku ne može da bude rob"** i zagovaraju jednakost svih ljudi, stvarni unutrašnji društveni poredak, kao i odnos prema drugim narodima, govore drukčije. Rim je u stvarnosti težio univerzalnoj, svetskoj državi, svojevrsnom „svetskom poretku"; u tom viševekovnom poduhvatu legije je zaustavljala samo neka druga sila, nikako preovlađujuća filozofska uverenja o jednakosti svih ljudi, moralne norme, stari običaji ili pravne obaveze. Pokorenim narodima je „ognjem i mačem" nametan **Pax Romana**, imperijalni mir koji je u interesu jačeg. Pravo samo slepo prati silu i opravdava njene postupke i odnos snaga; o toj činjenici ni istinski veliki rimski pravni duhovi nisu imali iluzija. Čak i jedan pesnik pronicljivo vidi šta odlučujuće utiče na odnose između ljudi:

„Zapamtite vi, o Rimljani, da vladate narodima
uticajem – ovo će biti vaše umeće –
da krunišete mir pravom
da poštedite ponizne, i da ukrotite ponosne."[107]

Valjda će, zanosio se **Vergilije**, poraženim narodima biti lakše kad se njihovo ropstvo pretoči u pisane pravne odredbe nekakvog ugovora o miru? Ipak, i Vergiliju je jasno da „pravni ukras" samo sledi večiti i nepromenljivi odnos jačih i slabijih u poretku moći. Ono što nikako nisu dopuštali kad je reč o njihovim odnosima sa drugim narodima, Rimljani su, sledeći stoičko naučavanje o jednakosti svih ljudi dopuštali mogućnost da, mimo stvarnih odnosa ljudi i naroda, postoji prethodni, „prirodni poredak" i tzv. prirodno pravo. **Gaj** u tom smislu pravi poznatu razliku u odnosu na „građansko pravo kao jedinstveno pravo jedne posebne države", na jednoj, i na, „pravo čiji je **prirodni razlog** (kurziv D.S.) postavljen za čovečanstvo u celini i koje je jednako za sve ljude, (naziva se **ius gentium**), i pravo kojim se služe svi narodi",[108] na drugoj strani.

Poredak u hrišćanstvu

Posle neuspešnih **Dioklecijanovih** progona hrišćana („proganjanje je uvek znak slabosti progonitelja“[109]), Galerije 311g.n.e., Ediktom o toleranciji, zaustavlja dalje napade na ovu veru; Imperija je na ovaj način nevoljno priznala svoju nemoć da iskoreni pristalice hrišćanstva. U Ediktu su izrečeni važni stavovi o odnosu hrišćanstva (crkve) i svetovne vlasti (rimske države) koji imaju značaj za ovo istraživanje. Da bi prema hrišćanima bila povraćena „dobra osećanja“ **(ad bonas mentes redirent)**, Galerijan od njih traži da poštuju tri zahteva rimske države: „da se ne odaju nikakvom činjenju protivno **ustanovljenom poretku** (kurziv D.S.); da mole svog Boga za (našu) dobrobit i, najznačajnije, car im zamera što su u prošlosti okupljali ljude različitih vrsta, i time narušavali **prirodnu podeljenost među ljudima** (kurziv D.S.).“[110] Iako je hrišćanstvo dovelo u pitanje cara kao pontifex maximus-a, prvi zahtev Galerijana da hrišćanstvo prizna nepovredivost svetovnog poretka pokazuje da je samoodržanje najvažniji zadatak svakog poretka. Politeističkoj rimskoj državi nije previše smetalo to što su hrišćani, posle trovekovne borbe, na nebo ispeli i svog jedinog Boga, ukoliko ne ugrožavaju svetovnu vlast cara. Drugi zahtev, da se hrišćani „mole svom Bogu za dobrobit države i njihovu sopstvenu“,[111] predstavlja, zapravo potvrdu Hristovih reči da treba dati „caru carevo, a Bogu božije“. Od vremena Edikta o toleranciji, a ne od Milanskog edikta 313. g., kojim je hrišćanstvo postalo **religio licita**, svejedno da li je to nameravao, car je priznao da je vrhovni magistrat svetovnog, državnog poretka, ali ne više i prvosveštenik državnog kulta. Doduše, sve do kraja IV veka vladari rimske države će nositi titulu **pontifex maximus-a**, ali je presudan zaokret u ovom pogledu već napravljen pomenutim ustupcima hrišćanstvu. Dva poretka, božiji i zemaljski, nisu više simbolično otelovljeni u jednoj osobi: složen i protivrečan odnos istovremenog sukoba i saradnje, u različitim oblicima ispoljavanja, trajaće sve do pobede načela **cuius regio eius religio**.

U tom pogledu je zanimljiv način na koji je **Evsevije** iz **Cezareje** („hrišćanski Herodot“), u njegovoj čuvenoj „Crkvenoj istoriji“, doveo u vezu razvoj crkve sa razvojem rimske države. On, naime, tvrdi da iza vremenske podudarnosti pojave Hrista na Zemlji i ustanovljavanja Avgustovog principata ima i nešto više od puke slučajnosti. Slamanjem „nacionalnih“ država u Egiptu i Judeji, Rim postaje imperija koja teži ostvarenju svetskog poretka. Više od sto godina pošto je razorio Kartaginu, kosmopolitsku civilizaciju, veoma sličnu

današnjoj američkoj koja „solidno pretpostavlja rafiniranom“,[112] sudbonosnom pobedom u bici kod Akcijuma, 31. g.p.n.e., Rim prevazilazi svoje nacionalne okvire i potvrđuje se kao imperija. Evsevije, konačno, tvrdi da postoji suštinska, a ne samo slučajna, vremenska podudarnost u nastanku „svetskog carstva“ i „svetske crkve“. „Bilo je to delo božanske i tajanstvene snage, videti u isto vreme, kako njegova reč, u skladu sa onim što je on učio o vladavini jednog jedinog Boga, koji je nad svima, oslobađa ljudski rod u isto vreme varljivog dejstva demona i **mnoštva vladavina nad narodima** (kurziv D.S.). Od davnina je postojalo u svakom narodu hiljadu kraljeva i oblasnih gospodara... Ali, kada se pojavio od Boga Hrist, o čemu su proroci od davnina objavili sledeće: „Tih dana će se podići pravda i veliki mir, i žrtve će raskovati mačeve svoje na raonike, i koplja svoja na srpove, neće dizati mača narod na narod, niti će se više učiti boju.“ Dela su usledila prema proročanstvima. Na primer, podeljena vladavina kod Rimljana je nestala kada je Avgust ustanovio monarhiju, u istom trenutku kada se pojavio naš Spasilac..., došlo je do uništenja mnogobožačkog greha i nesloge među narodima su videle nestanak nekadašnjih nedaća.“[113] Kao što se iz prethodno rečenog može zaključiti, odnos crkve i države je protivrečan i složen: povremeno se interesi podudaraju i međusobno podržavaju, uz neprekinutu, čas javnu, a češće prikrivenu, ali žestoku, borbu za prevlast... U jednom se i crkva i imperija u potpunosti slažu: posebni narodi, nacije, su prepreka stvaranju i očuvanju svetske države-imperije; mnogo bogova i vera onemogućavaju nametanje samo jednog Boga svim ljudima i svim narodima. Univerzalizmu teže, podjednako, Rimska država i Rimska crkva. Na toj težnji rimokatolička crkva istrajava i danas... Papa Lav Prvi je neočekivano otvoreno kazao ono što je i u imenu – „katolička“ – nagovešteno: **„Roma per sedem Beati Petri caput orbis effecta“**.[114] Poredak koji bi istovremeno odgovarao i crkvi i državi sačinjavali bi jedan Bog, jedan Car, jedna crkva. Jedini veliki autoritet crkve, koji je odbacivao pomenutu Evsevijevu tezu, bio je Aurelije Avgustin, tvrdeći da ustanovljenje Avgustovog principata nije značilo i ustanovljenje mira za sve narode, što je argument koji se ne može pobiti. Ipak, suštinski značaj vremenske podudarnosti pojave Hrista i uspostavljanja rimske države kao imperije, Avgustin nije sporio. Ogroman broj hrišćanskih mislilaca i crkvenih autoriteta nije uopšte dovodio u pitanje navedenu tezu „hrišćanskog Herodota“.[115]

Mnogobrojni primeri pokazuju da su u borbi za prevlast, koja nikada nije jenjavala, crkva i država svesno podržavale jedna drugu. U

organizacionom pogledu, upravni poredak carstva se gotovo u potpunosti preklapao sa crkvenim oblastima – dijecezama; težnja širenju im je zajednička, svejedno da li je reč o pridobijanju novih duša ili osvajanju novih prostora. I u jednom i u drugom slučaju neophodna je kruta organizacija i ideološka jednoobraznost, ukratko, ako se poslužimo pojmovima teorije poretka i teorije sistema, radi se o poretku gvozdene hijerarhije čiji delovi slepo slede unapred postavljene ciljeve koje postavlja središte moći u sistemu. Kada pored prva dva zahteva hrišćanima iz Edikta cara Galerija, 311. g.n.e., ovaj „božanski imperator pet puta, konzul, otac otadžbine, prokonzul, vrhovni sveštenik, nepobedivi Avgust",[116]... zamera Hristovim sledbenicima „što su u prošlosti okupljali ljude različitih vrsta, i time narušavali prirodnu podeljenost među narodima",[117] on otkriva i neke razlike u načinu ostvarenja svetske države, odnosno svetske crkve: za „stado verujućih", svi ljudi su, bez obzira na narodnu ili nacionalnu pripadnost, poželjni kao istoverci; s druge strane, svetovni, državni poredak, u nameri da „opravdava" vlast ljudi nad ljudima i jednog naroda nad drugim narodima, deli ih na više i niže. Nije teško iz prethodno rečenog zaključiti da crkvi stoje na raspolaganju delotvornija sredstva za širenje: jedini važan činilac moći, koji ona nema u odnosu na državu, je monopol nad fizičkom silom. Zato se zajedničko nastupanje svetovne i duhovne vlasti ka ustanovljenju „svetskog poretka" pokazuje kao idealno rešenje. Iako, npr., u Ediktu zamera hrišćanima što ne dele narode na više i niže, Galerije, zapravo, shvata suštinsku vezu i ubojitost međusobne podrške crkve i države. To što je svaki od dva takmaca pokušavao da suparnika podvlasti i pretvori u svoje oruđe, drugo je pitanje.

Iako crkva slavi **Konstantina Velikog** kao prvog „hrišćanskog cara", što je on u jednoj meri i bio, glavni razlozi osnivača grada na Bosforu da Milanskim ediktom, 313. g.n.e., prizna hrišćanstvo, nisu bili prvenstveno verske prirode. Dozvolivši slobodu veroispovesti za hrišćane i utvrdivši nepovredivost crkvenih dobara, Konstantin je ubrizgao svežu krv posrnulom carstvu i, zapravo, putem ustupka, učvrstio postojeći poredak. Pojmovima teorije poretka kazano, Konstantin je primirio razarajuće dejstvo ove vere po ustanove i vrednosti carstva (pacifikacija); uključio veliki broj stanovnika u društveni život i pravnu strukturu države (integracija), i, na taj način, očuvao postojeće stanje (konzervacija).[118] Uostalom, da su „svakako politički ciljevi bili presudni za Konstantina,"[119] vidi se i iz samog Milanskog edikta gde se kaže da je hrišćanstvo ozakonjeno, postalo **religia licita**, „...s razlo-

ga **korisnosti** (kurziv D.S.) i pravičnosti".[120] U pismu episkopu Anulinu, Konstantin još izričitije podvlači značaj („korisnost") religije za rimsku državu: „...,prezir prema veri, u kojoj je sačuvano vrhovno poštovanje presvete nebeske moći, donosi očigledno velike opasnosti javnim poslovima,..."[121] „Jer naša je volja da se uvek radujemo i slavimo verom, pošto znamo da **našu državu više podržava vera** (kurziv D.S.), nego javne službe i telesni rad ili znoj",[122] kaže se u jednom Konstancijevom zakonu iz 361. godine.

Da je svest o odnosu međusobne podrške obostrana svedoči pismo **pape Celestina caru Teodosiju II**: „...što god je učinjeno za crkveni mir i za poštovanje naše svete vere, učinjeno je za bezbednost vašeg Carstva **(Imperium)**".[123] Premda se za vreme vladavine **Justinijana I** često govori kao o vremenu izrazite nadmoći države nad crkvom (tzv. cezaropapizam), ovaj „kosmokrator" to nije nikada doslovno izrekao. Romejski bazileus koji je najdalje pomakao granice carstva ka ostvarenju kosmopolitee, u pismu **patrijarhu Epifanu**, 537. godine, obazrivo i pomirljivo veli da „crkvena i svetovna vlast se ne razlikuju mnogo, niti su svete stvari tako mnogo različite od onih koje su od javnog i opšteg interesa."[124] Ovakav stav ne treba da čudi kada se zna da je Justinijan izjednačavao pojmove rimskog carstva i hrišćanske vaseljene; ipak, tek kada kaže:"...samo Bog i car koji sledi Boga mogu njim (carstvom) da upravljaju pravično i sa umerenošću", ili, „...posle Boga, zajedničkim ocem svih nazivamo onog koji ima carsku vlast",[125] on otkriva suštinu vlastitog shvatanja odnosa države i crkve. Kao što se da videti, za Justinijana sveukupni svetovni i duhovni poredak ne podrazumevaju ulogu posrednika božijeg namesnika na zemlji-crkve, između Boga i cara. „Osnažili smo sadašnji zakon sa namerom da odstranimo svu nejednakost i nepravdu; i pomoću njega, štiteći ga da sačuvamo sigurnim i nenapadnutim ostale zakone države, prema kojima smo mi **lično** (kurziv D.S.) dobili carsku vlast od Boga,..."[126], kaže se u Noveli CXIII,3, iz 541. godine.

Za razliku od ovakvih shvatanja, kao i od stvarnog stanja stanja odnosa, **Jovan Zlatousti** smatra da duhovni pontifikat ima prednost nad svetovnom vlašću jer „ta vlast nadvisuje svetovnu vlast, onoliko koliko nebo nadvisuje zemlju i još je uzvišenija".[127] Čak je i Evsevije iz Cezareje, uprkos neumerenim pohvalama kojima je obasipao cara Konstantina **(De laudibus Constantini)**, smatrao da car ne sme da nameće episkopima svoje mišljenje i da presuđuje u crkvenim raspravama. Treba primetiti ovde, da nijedan episkop, patrijarh, papa ili crkveni mislilac iz tog doba nije odricao „pravo" i „obavezu" države

da silom, čak i oružjem, brani „pravu" veru, progoni arijance, pelagijance i druge jeretike, saziva vaseljenske sabore, materijalno pomaže crkvu i njene velikodostojnike... Crkva se, naime, samorazumeva kao branilac, predstavnik i tumač božanskog poretka, a „božanske stvari nisu uopšte u zavisnosti od cara (verum ea quae sunt divina, imperatore potestati non esse subiecta)[128]; **Ambrozije** je u tom smislu još izričitiji: „car je unutar crkve, a ne iznad crkve (Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est)".[129]

Naredno značajno pitanje koje osvetljava prirodu svetovno-političkog poretka, kao i sučeljavanje crkve i države, tiče se odnosa vladara prema zakonu. Usput, istraživanje porekla prava i zakona, njihove opštosti važenja u pogledu odgovora na pitanje da li je suveren iznad ili je potčinjen zakonu, ne započinje, razume se, u istorijskom razdoblju čije ideje poretka i oblike ospoljavanja upravo razmatramo. Još su bardovi antičke filozofije tvrdili da ljudskim društvom, bolje i od ljudi najviših vrlina-filozofa, upravlja zakon, poiman kao „um bez želja" (Aristotel). „Zahtevati vladavinu zakona je, izgleda, zahtevati samu vladavinu Boga ili uma; zahtevati vladavinu jednog čoveka, znači izložiti se vladavini zveri,..."[130] I Platonu i njegovom najdarovitijem učeniku je bilo jasno da ničim ograničena vlast u rukama jednog čoveka predstavlja napor koji prevazilazi ljudsku prirodu.[131] Zanimljivo je da crkveni autoriteti ranog hrišćanstva, i u **pars orientis** i u **pars occidentis**, pokazuju poverenje u izvornu čovekovu narav; doduše, ne u vrlinu svih ljudi, nego samo jednog – cara. Postavlja se pitanje: ako putem zakona, kao što to ispravno tvrdi filozof iz Stagire, zapravo vladaju Bog i um, čemu onda izuzimanje njihovom dejstvu bilo kog pojedinca, makar ih on, sam, pisao-donosio? Radi se, naime, o aporiji: kako objediniti vladara koji je kao suveren iznad zakona, jer po definiciji suverenosti ne sme da bude nikome potčinjen (pa ni zakonima!), sa ulogom legitimnog upravljanja po slovu tih istih zakona? Drugim rečima, kako uskladiti odnos dominus princeps, tj., kralja koji je potpuno suveren, tzv. oduhovljeni zakon (lex animata), izvor svakog zakonodavstva, sa vladarom koji neposredno upravlja na osnovu tog zakona i treba da bude njegov najpozvaniji čuvar? Na ove nedoumice višesmislene odgovore su davali Platon, Aristotel, Ksenofont, a nešto kasnije i Ciceron. Iz njihovih razmišljanja proizilazi da vladar, ponekad, može da bude „zakon koji govori,"[132] da „ići sudiji znači ići pravdi,"[133] ili da je jedan čovek „sam zakon,"[134] ali niko nigde izričito nije kazao da je vladar iznad zakona, kao što to čine pojedini hrišćanski mislioci.

Crkva, na drugoj strani, „dopušta" carevima da „krše zakon". U tom smislu, pored stoika, najdalje ide **Etrurac Musonije** koji kralja naziva „oduhovljenim zakonom" i poredi ga sa Zevsom. Origen, a posebno Evsevije iz Cezareje i **Atanasije iz Aleksandrije**, dižu cara iznad svih ljudi i zemaljskih zakona.[135] Paganski filozofi i carevi (npr., **Julijan Apostata**), izuzev **Temistija**, smatraju da vladar treba da poštuje zakon, ili kako navode autori Institucija da su govorili imperator **Septimije Sever** i njegov sin **Karakala**: „iako nam priliči, govorahu, da smo izuzeti od zakona, ipak živimo u skladu sa zakonima".[136]

Postoje značajne razlike, kad je reč o odnosu crkve i države, između Vizantije i Zapadnog rimskog carstva (tzv. Sveto rimsko carstvo nemačkog naroda). U istočnoj pohrišćanjenoj rimskoj imperiji, čiji su temelji ukupnog društvenog poretka počivali na preplitanju rimskog državnog uređenja, grčke kulture i hrišćanske vere,[137] car je ne samo vrhovni zapovednik vojske, vrhovni sudija i zakonodavac, nego i branilac crkve i prave vere. On je izabranik božiji i kao takav ne samo gospodar nego i živi simbol Carstva koje mu je Bog poverio. Uzdignut iznad svega ljudskog i zemaljskog on stoji u neposrednoj vezi sa božanstvom i postaje predmet naročitog versko-političkog kulta."[138] Premoć države nad crkvom koja je vrhunila u doba Justinijana I, protegla se tokom hiljadugodišnjeg trajanja Vizantije. U Zapadnom delu nekad jedinstvene imperije, „Crkva svetog Petra", razapeta između monarhizma i ideala rimske republike suzbijala je svevlast svetovnih vladara, zahtevajući od njih da se potčine i zakonima i duhovnoj vlasti. Crkveni očevi, **Ambrozije, Jeronim i Avgustin**, presudno su doprineli da se crkva na Zapadu utemelji kao sveopšta međunarodna ustanova, koja stoji naspram velikog broja država nastalih na ruševinama nekadašnje imperije. Rimokatolička crkva će vekovima pokušavati bezuspešno da udahne život mrtvorođenčetu, „carstvu", za koje je **Volter** s pravom rekao da nije ni sveto, ni rimsko, ni carstvo, a najmanje nemačkog naroda. Napoleon će svojim osvajanjima dokrajčiti ovaj **provizorijum** iza kojeg je stajala želja rimske crkve da obnovi srušenu imperiju. Sve do buržoaskih revolucija tajna pontifaxove premoći nad svetovnim vladarima je ležala u činjenici da „on, i samo on sam, mogao je da dodeli krunu, i imao je prema tome pravo da nameće uslove njenom primaocu".[139]

Kao što se da videti, naslanjanje i međusobno podržavanje i preplitanje duhovnog poretka i njegovog zastupnika na Zemlji, crkve, i države kao svetovnog poretka, događa se istovremeno sa borbom za premoć... Sa svoje strane, crkveni velikodostojnici i mislioci, koriste-

ći svoj ogroman uticaj na vernike, neposredno opravdavaju unutrašnji društveni poredak i političke odnose i ustanove. Iako to protivreči izvornom učenju Isusa Hrista i svetaca crkve, prilagođavanje uslovima svetovnog poretka u cilju ostvarenja interesa crkve, a ne vere, otišlo je predaleko u pojedinim slučajevima. Primera radi, **Teodorit iz Kira** smatra da i sveštenici treba da se povinuju nosiocima svetovne vlasti: „Ako je neko sveštenik, bilo episkop ili monah, mora se potčiniti onom ko je zadužen da upravlja...jer On koji se brine o opštem poretku, odredio je jedne da upravljaju, a druge da slušaju."[140] Samo na prvi pogled navedeno stanovište je u potpunosti suprotno od shvatanja Aurelija Avgustina: ovaj svetac, koji je čitavog svog života bio opsednut kajanjem i preispitivanjem zbog toga što je kao dečak „pokrao krušku u susedovoj bašti iz obične nestašnosti",[141] osuđuje svaki politički odnos kao neprirodan, „đavolji". Politički, odnosno svetovni poredak podrazumeva vladavinu čoveka nad čovekom, što Avgustin osuđuje kao „đavolji" odnos. Nasuprot antičkim misliocima, u osnovi njegovog shvatanja politike je zlo, a ne ideja opšteg dobra. Avgustin smatra da dok god postoji i traje **civitas terrena**, čovek će biti suočen sa ovim neprirodnim odnosima u kojima su „ljudi sjedinjeni poput konja i jahača".[142] Za razliku od navedenog stava Teodorita iz Kira, Avgustin misli da odnosi vladanja čoveka nad čovekom nisu dati od Boga. Posle temeljnijeg sagledavanja oba stava, jasno je da se oni razlikuju samo u tome što se za bilo koje društvo nužni i neizbežni odnosi upravljanja i potčinjavanja, u jednom slučaju pripisuju božijoj volji, a u drugom slučaju se izričito od nje odvajaju... U suštini, sa ili bez volje Boga, politički odnosi se kao takvi ne dovode u pitanje ni kod Avgustina. Zalaganjem za carstvo božije **(civitas Dei)** on, kako je to ispravno primetio **Franc Nojman**,[143] posredno predlaže pojedincu dva stava: da bez obzira kakva je svetovna država u kojoj živi, konformistički radi samo na spasenju svoje duše, ili da utopijsko-radikalistički, konkretno, ulaže napore na ostvarenju -sad i ovde- hilijastičkog sna. Kod Aurelija Avgustina se iza najoštrije dihotomije svetovnog i duhovnog koju je zastupao bilo koji od mislilaca crkve do danas, ipak, razaznaje potreba prilagođavanja ustanove crkve nekim zahtevima stvarnog društvenog poretka, što potvrđuju napred izrečene teze o prirodi odnosa **sacra auctoritas i potestas**.

„Najracionalniji" od svih dotadašnjih hrišćanskih mislilaca, **Toma Akvinski**, opravdava odnose nadređenosti i podređenosti u svetovnim porecima poredeći ih sa hijerarhijom anđela na nebu. Kada raspravlja o odnosu političke i duhovne vlasti, kao i o nadmoći božijeg nad ljud-

skim poretkom, učenje Akvinskog je duboko prožeto Aristotelovom filozofijom. To se pre svega vidi u uvažavanju činjenične stvarnosti, u meri kakva se ne može sresti ni kod jednog drugog teologa, a da pri tome temeljni okviri religijskih dogmi ostanu nedirnuti. Štaviše, Akvinskom je pošlo za rukom da na jedinstven način i uspešno, nadiđe krute antinomije avgustinovskog mišljenja i skoro „pomiri" veru i razum u korist prve. Ne dovodeći nikako u pitanje Boga kao **Deus Creatora**, on je u svom učenju napravio i neke ustupke racionalnom mišljenju: omekšao je, primera radi, isključivost dogmatskog i kanonskog poretka i, na taj način, zapravo, ojačao hrišćansko učenje i učvrstio ulogu i povećao značaj institucije crkve. Bar za nekoliko vekova napred... Iz ugla logike posmatrano, kod njega je disjunkcija najčešće zamenjena konjunkcijom, tj., umesto „ili-ili", sveti Toma u mišljenju dopušta obrazac „i-i"..

Ne samo zbog načina na koji je razmišljao, nego i zbog izbora predmeta izučavanja, delo ovog sveca predstavlja „prolog novog veka".[144] U središtu njegovog zanimanja je ideja samostalne države a ne svetskog carstva kao kod većine hrišćanskih autoriteta do tog doba koji su o tome govorili.[145] Država je, po njemu, savršena zajednica, najbolji mogući svetovni poredak; naziva je, istovremeno, i „prirodnom".[146] Potpuno neočekivano za jednog hrišćanskog mislioca, Toma Akvinski određuje državu kao „svrhovito udruženje ljudi kako bi se nešto postiglo".[147] Samo bavljenje državom kao „đavoljom"tvorevinom (Avgustin), odudara, naime, od načina i predmeta zanimanja ogromnog broja crkvenih mislilaca. Cela vasiona, **ORDO UNIVERSI ORDINATUM**, po Akvinskom je **ORDO OPTIMUM**; po njemu, razvijena ideja „razumskog poretka svemira" ima svoje ishodište ne samo u Bogu kao krajnjoj **instanci**, nego, što je opet novo i neuobičajeno u dotadašnjoj hrišćanskoj teologiji, i u čovekovom razumu. Stanovište da čovek, kao društveno biće, deluje pretežno na osnovu razuma, a ne vođen osećanjima (iracionalno), belodano pokazuje uticaj Aristotela na ovog korifeja sholastike. Između Boga i svetovnog poretka, poretka koji uređuje **(ORDO ORDINANS)** i uređenog poretka **(ORDO ORDINATUS)**, večnog zakona **(LEX AETERNA)** i ljudskog zakona kao nižeg, „vremenitog" **(LEX TEMPORALIS)**, Toma Akvinski uvodi prirodno pravo na osnovu koga čovek dobija razum, moć i dostojanstvo.

Njegovo ukupno učenje o kosmosu i o državi je prožeto idejama poretka i reda. Pre svega, život Boga je izvorni poredak **(ORDO ORIGINIS)**; naspram Stvoritelja **(DEUS CREATOR)**, čovek može da bude samo **HOMO ARTIFEX**. Red (poredak) je suštinska odlika božijeg na-

uma; o tome je, mnogo pre Akvinskog, govorio i Atanasije iz Aleksandrije: „jedinim nagonom i zapovešću Boga Reči, sve stvari se stavljaju u poredak, svako radi ono što mu je blisko, i svi zajedno u isto vreme slede jedinstveni poredak."[148] Kao što se može videti, vladavina božanske Reči **(logos)**, podrazumeva ustanovljavanje reda-poretka. Zanimljiv je način na koji Atanasije izvodi svoj stav o uzajamnosti postojanja Boga i sveukupnog poretka (onozemaljskog i ovozemaljskog): pošto u svetu postoji red, a ne nered, srazmera a ne nesrazmera, kosmos i harmonično jedinstvo kosmosa, a ne disharmonija, neophodno je da se razmisli i da se stvori predstava o tom **gospodaru** (kurziv D.S.), koji je sakupio sve te delove i stvorio od njih sklad. Iako je nevidljiv očima, moguće je počevši od poretka i sklada suprotnih delova, zamisliti rukovodioca, naredbodavca i cara svih bića... Jer nered je znak odsustva vlasti, dok red poznaje vođu."[149] Ovde je, razume se, reč o „vođi" čitavog svemira – Bogu.

Toma Akvinski je, takođe, u pogledu značaja reda i poretka nedvosmislen: „Ako uklonimo red iz stvorenih stvari, uklanjamo ono što je najbolje u njima. Jer, premda su pojedina bića sama po sebi dobra, ujedinjena se uspinju do više dobrote radi reda u svemiru."[150] Ovako mišljen, poredak dobija ontološko značenje; nigde, naime, kao u učenju Akvinskog nije tako vidljiva veza Boga i reda. Dok se Avgustin zadržava samo na narušavanju reda kao prauzroku svakog zla, dotle ovaj vispreni sholastičar, pod uticajem grčke filozofske zaostavštine, ide dalje ka bitku poretka, traži ga i nalazi u jedinstvu suprotnosti! Kao kod Grka, i kod njega se skladni poredak ne može misliti bez ukrštanja različitosti: „savršenstvo svemira se u biti postiže različitošću naravi. Te naravi, tako različite, dopunjuju različite stepene dobrote..."[151] Razume se da je Akvinskom jasno da je anđeo, primera radi, uzvišeniji od kamena, ali je on takođe svestan da je bolji svemir koji se sastoji od anđela i kamenja, nego poredak koji se sastoji samo od anđela.[152] Ako pretpostavimo da ovakav stav o nužnosti postojanja suprotnosti i različitosti koje su delovi jednog poretka, izražava sve tri strane poretka-reda, metafizičku, religijsku i „pozitivističku", onda, doslednim izvođenjem krajnjih stavova dolazimo do, za hrišćansku teologiju, neočekivanih zaključaka. Radi se o sledećem: kada misli **ORDO UNIVERSI ORDINATUM per se**, kao vasceli poredak svih onozemaljskih i ovozemaljskih stvari, Akvinski je na nivou metafizičkog tumačenja; „uvođenjem" Boga kao **DEUSA CREATORA**, daje se religijski ugao gledanja i, konačno, isticanjem svetovnog, državnog poretka kao savršenog, nezavisno od toga u kakvu ga vezu dovodi sa

božijim poretkom, ovaj svetac rimokatoličke crkve „pozitivistički" zatvara krug vlastitog obuhvatnog i složenog tumačenja poretka. Idući u zaključivanju do krajnjih logičkih posledica njegovog shvatanja poretka kao jedinstva različitosti i suprotnosti, Akvinskom možemo osnovano da pripišemo stav da je moguće uporedo neprotivrečno postojanje više crkava. Ovakav zaključak tim pre iznenađuje ako se prisetimo krvavih doktrinarnih rasprava unutar hrišćanske crkve koje nisu sasvim utihle ni posle Nikejskog sabora 325. godine, kao i netrpeljivosti prema „jereticima"... Mnogoboštvo je u tom pogledu, dopuštajući da „svaki nekom bogu vekovitom žrtvu prinese" **(Temistije Paganin)**,[153] podrazumevalo verski poredak različitosti,ne potpune, ali ipak različitosti, o kojoj tako poneseno raspravlja Akvinski. On bi se, verovatno, složio sa mišljenjem Temistija Paganina u načelu, kao filozof, jer i Toma sam, u govoru o verskoj trpeljivosti na jednom mestu kaže kako se:"toj **raznolikosti** (kurziv D.S.) tvorac svemira takođe raduje",[154] ali kao sveštenik koji **ex officio** treba da brani interese ustanove crkve, svakako ne. I to baš crkve koja ne krije svoje univerzalističke težnje, na jednoj strani, i težnje da sebi potčini državu kao svetovni poredak, na drugoj. Otuda protivrečnost između filozofa, sveštenika i teoretičara u jednom misliocu. Kao filozof, Akvinski kaže:"Svemir u kome ne bi postojalo zlo, ne bi bio tako dobar kao ovaj naš; razlog je u tome što u takvom pretpostavljnom svemiru ne bi bilo toliko različitih dobrih naravi kao što ih ima u sadašnjem svemiru koji obuhvata i dobre naravi slobodne od zla i neke koje su udružene sa zlom; a bolja je kombinacija tih dveju naravi, nego da postoji samo jedna vrsta."[155] Načelno, u poretku ima mesta za različitosti, čak i suprotnosti; nema mesta za više bogova, a u stvarnosti može da postoji samo jedna crkva! Kako Akvinski razrešava navedene protivrečnosti? Kao i najveći broj hrišćanskih mislilaca i velikodostojnika, on ističe postojanje „naročitog bića koje uređuje poredak svih stvari **(ENS DISTINCTA ET ORDINABILE)**[156], Boga koji je izvan i iznad svakog poretka **(EXTRA ET SUPRA OMNEM ORDINEM)**, Stvoritelja koji se izmakao od svog dela". Konačno, između svetovnog poretka i Boga, Toma Akvinski je ostavio dovoljno prostora crkvi za presuđivanje. Kao i u objašnjenju Aurelija Avgustina, i u Tominoj teodiceji Bog je stvorio poredak, odnosno svet, ni iz čega, podarivši mu pri tome vreme. Pre tog božijeg čina nije bilo sveta, pa ni vremena. Pojedincu je dato da ima svest samo o trostrukom poretku sadašnjeg vremena, kaže Avgustin. „O sadašnjosti koja jedino stvarno jeste, prošlosti koja živi kao sadašnje sećanje, a budućnost je sadašnje iščekivanje".[157]

Najslavniji potomak grofova od Akvina je prvi teolog koji poredak u „dolini suza" ne opisuje kao **a priori** dat ili „đavolji". On ostavlja pojedincu mogućnost da svojim razumskim delovanjem ostvari do određene mere život u vrlini; tamo gde prestaje moć razuma, počinje svetlost objave, tj., vere. Razum i vera se u međusobnom delovanju ne isključuju, nego nadopunjuju, s tim da vera ima prednost u tom odnosu. „Tomizam" na ovakav način pruža čoveku priliku da vlastitim snagama učini nešto više za sebe i društvene organizacije i zajednice koje stvara.

Kada govori o stvarnim društvenim porecima kakva je država, Akvinski ističe postojanje odnosa podređenosti i nadređenosti kao suštinski preduslov održanja ove „savršene zajednice sa vladavinom pravde".[158] Slično Avgustinu koji je verovao da bi ljudi u besomučnoj pohlepi za zemaljskim dobrima satrli jedni druge da Bog nije uticao svojom milošću na uspostavljanje „sloge i poretka vladanja i poslušnosti",[159] Akvinski još oštrije ističe neophodnost hijerarhijskih odnosa u društvenim porecima: „među ljudima postoji određeni red budući da su oni koji su umom nadmoćni vladari po prirodi".[160] Dok Avgustin neminovnost takvih odnosa pripisuje božijoj volji, Toma ne izneverava svog velikog uzora, Aristotela, i ističe presudnu ulogu prirode. Doduše i Avgustin, drugom prilikom, kaže sličnu stvar: „moć vladanja **po prirodi** (kurziv D.S.) je dana onima koji su najbolji".[161]

Iskazi da je „poslušnost veza ljudskog društva,"[162] kao i da „red održava svet",[163] predstavljaju „opšta mesta" ukupne hrišćanske i pretežnog dela religijske misli o poretku. Premda na jedan umereniji način govore o odnosima vladanja i slušanja, Avgustin i Toma Akvinski u suštini dele ranije naveden stav o ovom pitanju Teodorita iz Kira; iz predašnjih stavova nije teško zaključiti da je u takvim društvenim odnosima, ljudskoj prirodi svojstven poredak požude/nagona **(concupiscentiae)** prisilu učinio nužnom.

Iako se u načelu slaže sa svetim Pavlom da je „svaka vlast od Boga" (Poslanica Rimljanima, 13), kada razmatra tiraniju kao jedan od oblika vladanja, Akvinski dopušta, izuzetno, mogućnost nasilnog svrgavanja takvog vladara. Premda tako nešto predviđa samo u slučaju kada je sam narod izabrao svog kralja, a ne „najviša vlast vasione", tj., Bog, ovde se prepoznaje u nagoveštaju „racionalizam" teorija društvenog ugovora; ta odlika je još vidljivija kada i vladara podvrgava pozitivnim zakonima političkog/društvenog poretka. Treba takođe kazati da, za razliku od većine vizantijskih crkvenih autoriteta, za njega svetovni vladar nije **lex animata** niti je izuzet od zakona. Car

vlada na osnovu svetovnog zakona koji „izvire" iz prirodnog; na drugoj strani, papska duhovna vlast sledi božanski zakon. U tako postavljenim odnosima crkva posledično ima prvenstvo nad državom, tj., duhovna nad svetovnom vlašću: „Svetovna vlast je podložna duhovnoj vlasti kao što je telo podložno duši".[164] Svestan da od obnavljanja imperije u obličju „Svetog rimskog carstva nemačkog naroda" nema ništa, Akvinski, kao dobar pragmatičar, nastoji da bar obezbedi premoć rimokatoličkoj crkvi nad državama koje su nastale u međuvremenu na Zapadu, ne odričući se pri tome univerzalističkih težnji ni kad je u pitanju ukupno hrišćanstvo. U tom smislu on kaže: „Rimskom prvosvešteniku (kome) svi kraljevi hrišćanskog naroda moraju biti podložni kao samom Gospodinu Isusu Hristu".[165]

Iz ugla ovog istraživanja naročitu pažnju privlači i promišljanje rata u učenju Tome Akvinskog. Da se jedan teolog i sveštenik na takav način bavi ratom govori nekoliko stvari: očevidno da je i u ovom slučaju vispreni sholastičar, u pogledu izbora teme, pod velikim uticajem njegovog najvećeg filozofskog uzora. Primera radi, i on, poput Aristotela, pravi razlikovanje ratova na odbrambene i napadačke, pravedne i nepravedne... kada znamo da je preuzimao i neke Avgustinove stavove o ratu, onda se osnovano postavlja pitanje šta je njegov doprinos tom pitanju? Pored toga što je Akvinskog misao o ratu veoma obuhvatna i razuđena, način na koji on promišlja rat kao društvenu pojavu, sam po sebi, dovoljan je da mu obezbedi mesto među najvećim teoretičarima rata. Toma Akvinski je pokazao istančan osećaj za stvarnost ondašnjih međudržavnih odnosa i njihove neizbežne sukobe. On se nije libio da sa „nebeskih" visina hrišćanske dogmatike o ratu i miru „siđe" u „zbiljsku istinu stvari" i pokuša da je razume i objasni njene zakonitosti. Nije, znači, odbacio svaki rat u načelu, nego je ovu čestu pojavu u odnosima ljudi i naroda smatrao za činjenicu koju treba izučavati. Svaki odbrambeni rat je pravedan; vladar čija je vlast „savršena i neograničena", [166] može da uništava ljudske živote i imovinu u cilju odbrane ugrožene države,[167] ističe Akvinski. On postavlja tri uslova koji moraju da budu zadovoljeni da bi rat mogao da se smatra za pravedan. Pre svega, rat ne mogu da vode privatne osobe, nego samo oni koji imaju punomoćje (legitimitet), svejedno da li je dobijeno od Boga ili od naroda. Objašnjavajući ovaj svoj prvi uslov, Toma Akvinski verovatno nehotice otkriva vlastito shvatanje prirode međudržavnih odnosa. Rat se, smatra on, vodi samo onda kada ne postoji viša vlast pred kojom bi sukobljene strane mogle da iznesu svoj spor. Budući da pojedinci uvek imaju višu vlast nad sobom, oni nikada ne mo-

gu da dođu u takvu situaciju. Drugim rečima, za njihove sukobe uvek postoji pozvana vlast koja može da presudi.[168] Iako, to, Akvinski izričito ne kaže, sledi logički (i stvarno!) da u odnosima država ne postoji neki središnji, viši autoritet od samih država koje bi one kao takav priznale i povinovale se njegovoj volji, pa su, sledstveno tome, odluke o ratu i miru u rukama vladara. U situaciji kada svaka država drži pravdu u svojim rukama, teško je govoriti o postojanju poretka, pre je u pitanju jedno anarhično međunarodno društvo, može se zaključiti iz prethodnih premisa Tome Akvinskog.

Drugi uslov glasi: da bi bio pravedan, rat mora da se vodi za „pravednu stvar" **(iusta causa)**.[169] Možda je isticanjem ovog uslova Toma Akvinski želeo da izbegne moguće tumačenje vlastitog shvatanja međudržavnih odnosa kao ničim ograničene borbe za moć; s druge strane, postavljanjem ovog uslova je otvorio prostor da se umesto nedostajuće naddržavne vlasti pojavi crkava kao najviši duhovni autoritet u ulozi sudije. Samo se po sebi razume da ta uloga, osim moralnog prosuđivanja i stvarnog presuđivanja, podrazumeva i veoma određenu, konkretnu političku moć u međudržavnim odnosima... Tu, „pravednu stvar", zbog koje bi se i rat smatrao pravednim, Avgustin, poređenja radi, vidi na sledeći način: „Pravednim ratom se obično naziva onaj rat koji se vodi da bi se **krivac priveo pravdi** (kurziv D.S.), naime, kad se napadne neka država ili neki narod jer nisu kaznili neke **zločine koje je počinio jedan od njihovih pripadnika** (kurziv D.S.), ili kad nisu nadoknadili nešto što su nepravedno prisvojili."[170]

Nazivajući pravednim napadačke ratove koji se pozivaju na ovakve „pravedne stvari", Avgustin i, sa njemu sličnim stavovima Akvinski, spustili su se na najnižu stepenicu tzv. real-političkog pristupa međunarodnim i međudržavnim odnosima. Oni, naime, na ovaj način nisu „uslovima" odvojili pravedne od nepravednih ratova, nego su ih, jednostavno, u celini prihvatili kao stvarnost u svim njihovim vidovima. „Razloge" koje su istakli u cilju pravdanja napadačkih ratova nisu teško pribavili: mogu se navesti stotine primera, pre i posle njih, koji pokazuju da su silnici i osvajači svoja dela cinično opravdavali upravo ovakvim izgovorima („pravednim stvarima"). **Nihil sub soli novum!** Ovakvim plitkim i osionim razlozoma može se „opravdati" svaki osvajački rat. Čuđenje da su mislioci poput Avgustina i Akvinskog založili svoj ugled pred čitavom hrišćanskom civilizacijom na ovakav način ne umanjuje ni „uvođenje" Boga kao vrhovnog sudije u sukobima naroda i država. Jer, nema sumnje da samo jači mogu da kažnjavaju slabije, svejedno da li „neki među njima činili zločine" ili

„nešto nepravedno prisvajali", ili ništa od toga; obrnut slučaj nije moguć! Avgustin i Akvinski govore i misle međudržavni poredak kao poredak u kome vladaju slepi odnosi moći – oni, takvim stavovima, „ne dopuštaju" Bogu da ponekad stane na stranu slabijih. Doba krvavih borbi crkve i države za premoć, u kojem su živeli i Avgustin i Akvinski, premda ih vremenski deli više od osam vekova, pomaže da se, unekoliko, razumeju ovakva njihova gledišta. Kao teolog, Akvinski zastupa veru u odnosu na svetovno, kao sveštenik želi da obezbedi prevlast crkvi u najosetljivijim pitanjima politike.

I, najposle, treći uslov da bi se napadački rat smatrao pravednim je postojanje tzv. pravedne namere, tj., da je svrha takvog rata uspostavljanje trajnog mira. Drugim rečima, po Avgustinu, čije stavove Akvinski ponovo skoro doslovno preuzima; „nedopustiva je želja da se naškodi naprijatelju više nego što zahteva potreba ratnih operacija, kao duh osvete, nemilosrdnost, primena takvih postupaka za uništavanje koji bolje pristaju zverima nego ljudima i, napokon, želja za prevlašću."[171] Navedeni treći uslov predstavlja Avgustina i Akvinskog pre kao delatnike dnevne politike nego kao sledbenike Hristovog učenja. Da bilo kojim i bilo kakvim napadačkim ratom može doći do trajnijeg i pravednijeg mira, jeste izgovor svojstven pre svega imperatorima i osvajačima. Doduše ako već kao Hristosovi pastiri nisu zagovarali borbu za mir „miroljubivim sredstvima",[172] ova dvojica svetaca se ipak nisu zalagala ni za tzv. „đavolju pobedu"[173] pod kojom je, inače, indijski filozof politike podrazumevao potpuno uništenje protivnika. Njih dvojica su pre za rat sa ograničenim ciljevima i ograničenim sredstvima; u pogledu oblika odnosa među državama očevidno prednost daju ravnoteži snaga u kojoj bi se crkva pojavila u ulozi svojevrsnog naddržavnog središta. Crkva svojim autoritetom treba da obezbeđuje najšire okvire međudržavnog poretka. Kad se sve napred rečeno ima u vidu, ne treba da čudi što je rimokatolička crkva kanonizovala Avgustina i Akvinskog za svece – iako njihova argumentacija u prilog crkvene prevlasti ne samo u stvarima duha nego i u strogo svetovnim, političkim pitanjima, samo vek ili dva posle Akvinskog već nije mogla da izdrži ozbiljniju kritiku. Toma Akvinski nije uspeo da dosegne svog filozofskog idola između ostalog i zato što je previše bio vezan za konkretne okolnosti u kojima je živeo. Otuda dolaze protivrečnosti njegovog mišljenja u pokušaju da napravi amalgam od racionalističke filozofije jednog Aristotela, sačuva izvorna načela Hristovog učenja i, istovremeno, obezbedi u praksi tadašnjeg društvenog poretka prvenstvo crkve nad državom.

Poredak u „vizantijskom svetu“

Poredak je u „poznom Rimskom carstvu“ jedno od dvaju opštih načela mišljenja i delanja. Vizantinci su, naime, smatrali da **TAXIS** (poredak) i **OIKONOMIA** prožimaju prirodu i društvo kao i sve odnose u njima i između njih. U delu pod naslovom **„O poretku carstva“, Konstantin VII Porfirogenit** kaže da poredak „jeste velika i dragocena stvar, ukras i lepota Carstva i temelj njegovog jedinstva, čije odsustvo je uvreda carskog veličanstva; jer, nered je svojstven loše sazdanom telu, čiji su udovi povezani nasumice, što ukazuje na ponašanje bez časti i odgoja, svojstveno ljudima koji nisu slobodni“.[174] Zemaljski poredak za njih predstavlja samo odraz jedino savršenog, Božijeg; na njegovom vrhu je car, vladar sveta (kosmokrator) i vladar vremena (hronokrator) – Bog je svedržitelj (pantokrator).

Promišljanje poretka u, inače, „neopravdano zanemarenom vizantijskom svetu“[175] zaslužuje pažnju iz više razloga. Zaboravlja se, često, da je reč o jednom kulturnom, civilizacijskom, političkom i državnom poretku koji je nadživeo propast zapadnog dela Rimske imperije za više od hiljadu godina. Iako i danas, u nastojanju da se zapadna civilizacija i hrišćanska crkva tog dela Evrope prikažu kao jedini nastavljači Rimske države, ima osporavanja Vizantije kao **legitimnog** naslednika Rima,[176] činjenice govore drugačije. Konstantin Veliki je, kao što je poznato, preneo prestonicu Carstva iz Rima u Konstantinopolj **(Translatio Imperii)**; ovaj „božiji dragulj“, grad nad svim gradovima čiji je položaj „izabran sa genijalnom pronicljivošću“,[177] oličavao je Carstvo u celini. Taj grad je za **Nikitu Honijata** „svetlost vaseljene, svetska slava, čudesan prizor, majka crkava, temelj vere, zaštitnica književnosti i umetnosti, otadžbina i ognjište lepote.“[178] Malo je gradova u istoriji imalo takav značaj ne samo za jednu državu nego za čitav u ta vremena poznati svet, kao što je bio slučaj sa Carigradom.[179] U svojevrsnom poretku gradova, Konstantinopolj je bio „kraljica gradova“.[180] Ove naoko izlišne opaske posvećujemo jednom gradu u kojeg su vekovima bili uprti čežnjivi pogledi i slovenskih naroda. Što je važnije, u dugom nizu stoleća, Carigrad, kao stvarno središte moći, nije bio ni „drugi“, niti „novi“ Rim,[181] nego jedino središte pohrišćanjenog rimskog carstva. Justinijanovo carstvo predstavlja „vrh rimske imperijalne ideje“[182]; to carstvo je sve do varvarskog pustošenja Carigrada od strane krstaša 1204. godine, bilo na vrhu piramide poretka država. Premda time, u izvesnoj meri, napuštamo temu ovog istraživanja, treba kazati da je i posle nekoliko

vekova od podele Carstva (395. godine), rimski prvosveštenik imao potrebu da navodnom „Konstantinovom darovnicom“ papi Silvestru „dokazuje“ vezu svoje crkve sa rimskom imperijom. Takvu „potvrdu“, čak i kad su je falsifikovali, mogao je da izda jedino onaj koji je preselio prestonicu u novi grad u istom Carstvu – Konstantin Veliki, po svoj prilici Srbin poreklom.

Kroz vekove svoga trajanja ova pohrišćanjena rimska imperija je stajala licem u lice sa nekolikim ogromnim carstvima koja su joj ugrožavala opstanak. Da je u slučaju Vizantije nešto više od kratkotrajne materijalne moći, svedoči i to što je Rim na Bosforu pretrajao većinu sila koje su mu pretile. Primera radi o kakvim je kolosima reč govori između ostalog i njihova prostorna veličina. Na vrhuncu moći, 715. godine, Arapska imperija je obuhvatala deset miliona kvadratnih kilometara, što je bila četvrtina onda poznatog prostora.[183] Sredinom XIII veka kada je „istočnorimska glava skoro ostala bez tela“, Džingis-kan je stvorio do tada teritorijalno najveće carstvo u istoriji; Temudžinovi konjanici su se razigravali na sedamnaest i po miliona kvadratnih kilometara ili trećinu tada poznatog sveta![184] Kolike su teritorije u pitanju, poređenja radi, recimo da je Otomanska imperija u danima najveće moći zahvatala nešto više od pet miliona kvadratnih kilometara. Vrhunci vizantijske moći bili su u vreme Justinujana I, sredinom VI veka; u doba obnovljenog carstva posle pobede nad Persijancima od strane vasilevsa Iraklija u VII veku; treći istaknuti predstavnik univerzalizma, koji je vratio moć Carstvu, bio je Vasilije II u IX veku.

Kao što je već rečeno, poredak je bio sveprožimajuće načelo ove civilizacije i njenog načina mišljenja – njen bitak. Dva pomenuta suštinska pojma politike i misli vizantijskog sveta, poredak **(taxis)** i ekonomija **(oikonomija)**, prvi društveni i politički, drugi duhovni i intelektualni,[185] prihvatile su istovremeno država i crkva kao osnov njihove organizacije i kao osnov poimanja sveta. Radi boljeg razumevanja, oba pojma (taxis i oikonomija) se mogu dovesti u analošku vezu sa njihovimm grčkim parnjacima, prauzorima. Taxis, naime, ima veoma sličan značenjski sadržaj sa grčkim pojmom **metron** (mera). Nešto je nategnutije poređenje kategorije ekonomija (oikonomija) sa njoj sličnim grčkim pojmom -mudrost-**(sophia)**.[186] Najpribližnije značenje pojmu ekonomija jeste ono koje daje Lampeov rečnik patrističkog grčkog određeujući ga pomoću izraza **kat'oikonomian**, tj., „saglasno ekonomiji“ ili „prema što boljem uređenju“.[187] Kada, inače, taj pojam prihvatimo u značenju delovanja u stvarnom svetu **(praxis)**,

onda smo bliži značenjskom sadržaju njegovog grčkog parnjaka **phronesis** nego pojmu **sophia**. Ukoliko pojam oikonomia shvatamo kao „put koji sledi misao u svom naporu da pojmi svet i da stvari učini razumljivim,"[188] tada smo, zapravo najbliži značenju pojma teorija **(theoria)**. Navedene nejasnoće u pravljenju ovakvih pojmovnih analogija u velikoj meri proističu iz teško premostivih razlika između racionalnog antičkog duha i hrišćanske dogmatske misli. Stoga, treba prihvatiti značenje pojma oikonomia kome su sami Vizantinci najviše naginjali: „traženje najmanje lošeg rešenja".[189] Noseći pojmovi i koncepti su u odnosu međuzavisnosti i dopunjavanja, kao što društveni i politički poredak carstva počiva na saradnji cara i patrijarha; drugim rečima, taxis i oikonomia su dve pojavnosti jedne suštine.

Kao i ogromna većina drugih hrišćanskih mislilaca, i Vizantinci smatraju poredak Svevišnjeg za jedino savršen, nepromenljiv i večan. Kad je u pitanju područje svetovnog, između Boga i raznovrsnih zemaljskih poredaka, u poznom rimskom carstvu ne posreduje crkva, nego car. Car kao „Hristos među apostolima",[190] božiji zastupnik na Zemlji, stoji na najvišem mestu „svetog" **(theios)** vizantijskog poretka. Izuzev u doba Justinijana I, netačno je odnos države i crkve određivati pojednostavljenim neologizmom o tzv. cezaropapizmu; radi se o tananijim i složenijim vezama međuzavisnosti i uslovljavanja ova dva stožera poretka, premda, ipak, u Vizantiji car uživa blagu prednost.

Poredak, na čijem je čelu stajao nosilac „krstonosnog globusa" i skiptra carske svemoći, smatran je, istovremeno, i za najviše moralno načelo; pojedinci su mogli da ispune svoj životni i društveni nalog, kao i da traže i očekuju spasenje, samo kroz bespogovornu poslušnost višima na lestvici zadate društvene piramide. Poslušnost **(peitharchia)** prema višima i vlasti je smatrana za najveću vrlinu bez koje poredak nije mogao ni da se zamisli. Monarhija je uzimana, inače, za jedini mogući oblik političkog poretka. Poretku i poslušnosti su protivstavljani u paru nered (ataxia, njegovi sinonimi tarache-poremećaj, aktastasia-prevrat, akosmia-salos sygohysis-poremećaj poretka), i demokratija kao „poredak besprizivnih".[191] Stanje besporetka (nered i demokratija) ili „vladavina rulje" je shvatano i kao svetogrđe – uvreda cara, jedinog predstavnika Bogom ozakonjene vlasti. Demokratija, primera radi, čak vodi „gubljenju duše" (psycholethros).

Kao što se poredak ne može zamisliti bez poslušnosti, hijerarhija predstavlja njegovu samu strukturu. Pojam hijerarhije u današnjem značenju te reči jeste vizantijska tvorevina isticana još u V veku kao oznaka **univerzalnog taxisa**.[192] Razmatrajući poredak kao religiozni,

duhovni i moralni koncept, **Pseudo Dionisije Areopagit** je napisao čitavu knjigu o odnosu poretka i hijerarhije. Za Pseudo-Dionisija poredak je suštinski uslovljen postojanjem hijerarhije, tj., „hijerarhija je božanski i sveti poredak koji vlada svetom teži da dosegne".[193] Pomenuti autor pravi veoma razvijenu podelu poredaka po merilu hijerarhizovanja na: prirodni poredak aritmetičke progresije i poretke koji se tiču lica, kao što je carski poredak zvanja i položaja i sveti poredak crkve."[193] Poredak i hijerarhija su u mišljenju i delanju Vizantinaca srasli u toj meri da su upotrebljavali pojam **taxiarhia** koji značenjski i jezički objedinjuje u jednoj reči prethodna dva pojma. **Taxiarhia** je označavala i poredak konstitucionalnih državnih tela, civilne uprave, vojne i crkvene hijerarhije... Stvarne odnose između društvenih grupa, tokom gotovo čitavog trajanja Vizantije, odlikovala je gvozdena hijerahija. Između cara, velikodostojnika i sveštenstva, na jednoj, i mnogobrojnog poluzavisnog seljaštva, na drugoj strani, stajao je pravi činovnički Levijatan. Trgovina i zanatstvo su bili usredišteni u velikim gradovima carstva. Iako je jedno od rukovodnih načela političkog bića Vizantije govorilo kako svaki čovek, bez obzira na poreklo i bogatstvo, može da bude vladar, u praksi se to nikada nije dogodilo. „Božanski načelo hijerarhije" se poštovalo bez ostatka; vertikalna pokretljivost iz jedne društvene grupe u drugu je bila, ipak, samo teorijska mogućnost. Svaki pojedinac ima u poretku tačno određeno mesto, rang u piramidi na čijem je vrhu car, kao što je Bog na vrhu nebeske hijerarhije.[194] Vizantija, dakle, poznaje tri stuba na kojima leži njena društvena zgrada: taxis, tahiarhia i peitharchia (poredak, hijerarhija i poslušnost).

Odnos prema „malima" se promenio za vreme pokreta ikonoborstva, od početka VIII do sredine IX veka. U cilju razvijanja unutrašnje nacionalne solidarnosti, a zbog suprotstavljanja arapskim najezdama na istoku i slovenskim upadima na zapadu, „isavrijanski carevi" su se okrenuli ogromnim masama do tada zapostavljenog seljaštva. Naprasna briga za „zaštitu malih od moćnih" ogledala se, između ostalog, u pojednostavljivanju zakonodavstva kako bi postalo razumljivo i najnižim slojevima društva. Takav duh društvene pravde prožimao je i dugački uvod čuvenog Zbornika zakona, Ekloga, cara Lava III. „Od svih blaga, ja sam izabrao **pravdu** (kurziv D.S.)",[195] kaže ovaj vladar. **Ikonoklazam**, osim što predstavlja raskid sa idejom univerzalizma u spoljnoj politici, oštro je suprotstavio društvene slojeve u unutrašnjoj politici. Oslanjajući se, iz razloga regrutovanja „nacionalne" umesto nepouzdane plaćeničke vojske, na seljaštvo, svesno je potiskivao slo-

jeve gradskog stanovništva. Ovaj pokret se jednostrano okrenuo selu, zanemarujući i čak prezirući grad; primera radi, veličana je krajnja jednostavnost **(kristalna!)** na račun intelektualne višeznačnosti. Ikonoklazam i ikonodulstvo su do naših dana ostali sinonimi političkog zloupotrebljavanja dva oprečna pogleda na svet. U slučaju Vizantije, nužda je naterala bezobalni idelaizam oličen u ideji stvaranja svetske države u granicama stare rimske imperije u vode istočnjačke, konzervativne i nacionalne politike: univerzalizam je ustuknuo pred nacionalizmom, idealizam se raspršio od realizma tadašnjeg vremena. Sukobi ovako suprotstavljenih shvatanja politike i, posebno, spoljne politike, ponavljali su se pod različitim nazivima mnogo puta u političkoj istoriji: danas se te krajnosti, najopšije, mogu videti u protivstavljanju izolacionizma (nacionalizma) i ekspanzionizma (mondijalizma)...

Ubrzo posle pokreta ikonoborstva, kad su nestale okolnosti koje su ga porodile, Vasilije II širenjem otvara novo razdoblje jačanja carstva; vizantijski osvajački pohodi su ponovo vođeni idejom univerzalizma. „Bugaroubica“[196] je u tom pogledu bio nedvosmislen: „između svih dobara kojima me je Bog udostojio, daleko mi je najdraže osvajanje zemalja za njegovo carstvo.“[197]

Potlačeni na Zapadu su društvenoj pravdi, makar i ovakvoj, mogli da se nadaju jedino u času smrti i „na drugom svetu“; tamo se nisu pojavili nikakvi pokreti za promenu zadatog poretka koji bi imali slične ciljeve kao ikonoboračkі. Premda je **Grgur Veliki** predskazivao da su u nastupajućem srednjem veku „svi (smo), naime, ljudi po prirodi jednaki“ (Omnes numque homines natura aequales summus), to se ponavljalo, primećuje **Huizinga**, „bez ikakve namere da se nejednakost zaista i smanji“.[198] Nepromenljivi okovi hijerarhije odlikovali su društveni poredak u doba feudalizma na Zapadu čak i onda kada je osnažena građanska klasa učinila postojeće odnose samo praznom ljušturom bez sadržaja. „U srednjovekovnom mišljenju smatra se pojam stalež ili red u svim tim slučajevima na okupu, svešću da svaka od tih grupa predstavlja nešto od **Boga ustanovljeno** (kurziv D.S.), da je svaka organ u zgradi sveta jednako bitan i jednako hijerarhijski dostojan kao i nebeski prestoli i moći anđeoske hijerarhije“.[199] Glavno merilo u sagledavanju tadašnjeg društvenog poretka i odnosa koji u njemu vladaju jeste pripadnost staležu ili redu **(estat; ordo)**; plemstvo i sveštenstvo na vrhu, suprotstavljeni su seljacima, trgovcima, zanatlijama, građanstvu...pojedinci ushićeno tvrde da baš ova dva stuba podupiru ukupni društveni poredak: „viteštvo i nauka koji se vrlo dobro slažu“ (Chevalerie et science, qui moult bien conviennent ensemble).[200] Filip de Vitri slikovito opisuje stvarni društveni poredak kao „rukoveti ljiljanovih cvetova“ **(chapel de fleurs de lis)**; postojanje tri staleža izjednačava sa trojnim odnosom vere, nauke i viteštva koji je, navodno, u temelju tog poretka.[201] Veoma je teško porediti razvijene pojmove taxisa i ekonomije u vizantijskom mišljenju i konkretnom delanju, shvatanju društva i „vasione“, sa ovom Vitrijevom stidljivom, tek nagoveštenom slikom društvenog poretka na Zapadu. Vitri se u tom poređenju pokazuje samo kao zaneseni pesnik viteškog staleža.[202]

Koliko duboko poredak prožima civilizaciju i mišljenje poznog rimskog carstva, možda najbolje, a svakako najslikovitije, svedoči njegov prefinjeni diplomatski ceremonijal. Slično mestu koje je Carigrad zauzimao vekovima u svojevrsnom poretku gradova, a Vizantija u svetskom taxisu država i naroda, takav redosled po važnosti, značaju i moći poštovan je i u načinu obraćanja strancima. U zavisnosti od odnosa sa vizantijskim carem koji je, naravno, u toj hijerarhiji smatran za „oca“ porodice vladara, nemački car se, primera radi, oslovljavao kao „brat“; bugarski kralj, kao još slabiji, nosio je zvanje „sina“, a najveći broj kneževa i drugih stranih velikodostojnika su bili u rangu „prijatelja“. Ponekad su dodeljivana zvanja koja su, mimo čuvene Vizantijske učtivosti, neposredno iskazivala zavisnost njihovog nosioca od vasilevsa – npr., kuropalata, a u nekim slučajevima, arhont.[203] „Blagodareći divnom poretku ceremonija carska vlast izgleda veličanstvenija, raste na ugledu i već po tome izaziva divljenje stranaca i naših podanika“,[204] zaključuje Konstantin VII Porfirogenit u delu **De Ceremoniis aulae Byzantinae**. Unutrašnji i međudržavni poredak su najslikovitije bili predstavljeni kroz diplomatski ceremonijal; stvarni raspored moći, po Vizantincima, treba da se vidi i oseti na svakom mestu.

Kada se pojmi sve napred izloženo o samorazumevanju „vizantijskog sveta“ u svoj njegovoj raznolikosti, onda ne treba da čudi što su ovi Romejci smatrali sebe i za najviši, jedinstven narod. U delu o najboljim načinima vladanja, koje je namenio svom sinu Romanu II,[205] Konstantin VII Porfirogenit je izneo vlastito učenje o vrednosti pojedinih naroda. On, naime, pravi razliku između plemenitih, manje plemenitih i neplemenitih rasa, zasnivajući ovakvu podelu na merilu starosti kulture i veza određenog naroda sa osnivačem Vizantije, Konstantinom Velikim. Jedini **legitimni** nastavljači Rimske imperije i baštinici helenskog duhovnog nasleđa, Vizantinci, videli su samo sebe na

mestu „plemenite rase"; u samoljublju i oholosti moćnih oni su lako prešli još jedan korak i dodelili sebi i „posebnu istorijsku ulogu koju im je Bog namenio kao izabranom narodu".[206] Premda Elen Arveler isuviše pojednostavljeno i ostrašćeno prigovara Porfirogenitu što je stvorio „teoriju o rasnom poretku",[207] kad se ima na pameti tankoćutni vizantijski duh, ipak začuđuje nipodaštavanje koje su ispoljavali prema drugim narodima. U tom pogledu su veći osećaj za meru (metron) pokazale ostale civilizacije koje su nazivale te, „druge", bilo „varvarima", „mlecca", „gai-koku", „yi-ti", ili nekako drukčije... Vizantinci, neočekivano grubo, za „ostale" upotrebljavaju sledeće izraze: „rasa bez časti i dostojanstva", „iskvarena rasa", „varvarska rasa", „prostački i krvoločan narod",..[208]

Takvim, drugim, narodima se nameće **Pax Byzantina**, ili, drugim rečima vizantijski poredak. Ova rasprava je na slučaju vizantijske političke filozofije i prakse nastojala da dokaže, između ostalog, da je **taxis** zaista središnji, ontološki pojam i pranačelo svega postojećeg: poznorimskog stvarnog sveta i misli kojom se samotumačio. Budući da je po njima poredak bogomdan, čovek ne sme da ga menja; nije neočekivano, stoga, što su osporavanja, bilo da je reč o pobunama unutar društvenog poretka ili „jeretičkih zastranjivanja" u odnosu na pravu veru koju je zastupala crkva, zajednički gušili carska vojska silom oružja i sveštenstvo propovedima i prokletstvima. Vizantinci, inače, u mišljenju i delanju, nisu bili skloni naglim promenama, prevratima. Postepenost i biranje „najmanje loših rešenja" **(kat'oikonomian)** su odlikovali njihov svet u hiljadugodišnjem, neprekinutom trajanju. Doduše, i oni su, poput pomenutih autoriteta crkve, dopuštali postojanje raznolikosti, protivrečnosti i izvesnog kretanja unutar od Boga stvorenog sveta, a, posebno, u tvorevinama ljudskog podražavanja savršenog poretka. Kod Vizantinaca se, u tom pogledu, ne radi o razvijenom dijalektičkom shvatanju borbe suprotnih načela kao prauzroku svakog kretanja (u mišljenju, prirodi ili društvu) ili razmahivanju krajnosti u cilju iznalaženja sklada u sredini; nema mesta ni poređenju sa metaforom yin-a i yang-a u večitom smenjivanju pri kome se, u suštini, ništa ne menja – ipak, i kod njih se, kao i u naučavanju Tome Akvinskog i jednog broja crkvenih mislilaca, nazire svest da:"bivstvo postaje savršeno onda ako se međusobno prožmu nebo i zemlja, duh i priroda, tvoračko i primalačko biće, jer se onda ostvaruje večni poredak univerzuma".[209] Kao što je ova rasprava pokazala, u mišljenju i delanju Vizantinaca, raznolikost i kretanje ne znače nužno i stvarnu promenu. Svako kretanje se i događa s ciljem

da večni poredak svemira ostane nepromenjen i, naravno, njegov Tvorac. Zaštićeni i povlašćeni su zagovornici, tumači, predstavnici, izaslanici, namesnici... Božijeg poretka svih stvari i odnosa.

Promišljanje poretka u filozofijama istorije

U okviru dela istraživanja pod nazivom „Religijsko-filozofska promišljanja i određenja poretka", treba bar ukratko razmotriti i pojedine filozofeme istorije. Drugim rečima, neophodno je istražiti međusobni odnos i kretanje tzv. pojava dugog trajanja kroz vreme i u prostoru. Sama pomena izučavanja civilizacija izaziva zebnju kod istraživača zbog njihove gotovo nepojamne obuhvatnosti, slojevitosti i višeznačnosti. To je posao za timove arhivara ili, slikovito kazano, za „biografa mormonske enciklopedije mrtvih".[210] Bilo bi, mišljenja smo, „neosnovano verovati da bi se povećanjem broja saradnika i intenzivnijim istraživačkim radom postigao bolji rezultat: zbog toga što istorija teži otkrivanju značenja, ona samu sebe osuđuje da bira oblasti, razdoblja, ljudske grupe i pojedince u tim grupama, i da ih kao diskontinuirane figure izdvaja iz kontinuuma koji, u najboljem slučaju, može da posluži kao pozadina slike."[211] Treba naglasiti da bi težnja ka iscrpnosti u slučaju ovakvog istraživanja bila unapred osuđena na neuspeh. Od interesa za nas jeste istraživanje odnosa poredak – civilizacija, kao i mesto različitih poredaka unutar jedne civilizacije i, najposle, izučavanje poretka čiji su glavni činioci mnogobrojne civilizacije. Radi se, zapravo, o sledećem: u smeni različitih civilizacija koje nisu samo prostorne pojave-stvari **(res extensa)**, vidi se svojevrsni vremenski poredak ovih „moćnih zveri"[212]; osim kretanja kroz vreme, „komplementarni neprijatelji"[213] istovremeno u fizičkoj stvarnosti obrazuju i prostorni poredak. Ovakvim pristupom se ostaje u okvirima verovatno najznačajnijeg određenja poretka kao „prostornog i vremenskog odnosa lica ili stvari jednih prema drugima".[214] S tim što su činioci takvog poretka pre civilizacije nego države. Konačno, unutar jedne civilizacije, takođe, u prostornoj i vremenskoj dimenziji, moguće je izučavati političke, ekonomske, kulturne, verske, vrednosne poretke,...

Postavlja se pitanje zašto se stavovi pojedinih, odabranih, filozofema istorije izlažu upravo u ovom delu rada? Svako mišljenje celine kao i istraživanje ukupnog društvenog kretanja, smisla i svrhe socijalne dinamike, ukoliko se o njima uopšte može govoriti, zahtevaju filozofski pristup. Najposle, treći razlog da se ovoliko pažnje posvećuje civilizacijama i filozofemama istorije, koje pokušavaju da, svaka na

svoj način protumače društveno kretanje sa civilizacijama kao glavnim subjektima, tiče se odlika i prirode međunarodnog poretka na izmaku XX veka. Dakle, ne samo zato što je izučavanje civilizacija nit, vodilja u proučavanju istorije međudržavnih i međunarodnih odnosa, nego se ni savremeni svetski odnosi bez tog ugla posmatranja ne mogu valjano razumeti. Dalje, po nekima, odlučujuću ulogu u sadašnjim i predstojećim sukobima za prevlast u planetarnom poretku moći neće igrati države, nego civilizacije **(Huntington, Braudel)**. Pregrupisavanje snaga se, navodno, pred „sudbonosne obračune" odigrava po merilima kulturne, verske, odnosno civilizacijske pripadnosti. Državama se, u jednom takvom sučeljavanju, ostavlja drugorazredna uloga. U mnogim ovakvim shvatanjima često se izjednačavaju religijska i civilizacijska pripadnost, o čemu će podrobnije biti više reči kasnije. Kada se, uzgred, dublje pojmi pomenuti odnos između religije i civilizacije, teško je ne saglasiti se sa tvrdnjom vladike Nikolaja Velimirovića koji kaže kako je „mnogo ispravnije govoriti o civilizacijama različitih religija, nego o civilizacijama različitih naroda i plemena."[215] Doveden do krajnjih posledica ovakav stav vladike Nikolaja bi značio da je sukob civililzacija, u osnovi, sukob vera. Novi međunarodni odnosi koji se uspostavljaju posle tzv. hladnog rata prevazilaze, svakako, samo odrednice „politički" ili „međudržavni". Stoga jedan obuhvatan pristup ne sme da zaobiđe ove kolose na svetskoj pozornici; ovo kako iz razloga njihovog višemilenijumskog trajanja, tako i zbog prošlog, današnjeg i budućeg značaja i uticaja na odnose ljudi i naroda u celini.

Pre izlaganja ideja društvenog kretanja i filozofema istorije Nikolaja Danilevskog, Osvalda Špenglera, Arnolda Tojnbija, Pitirima Sorokina, Renea Genona, Fernana Brodela, kao i velikana ruske religijske misli Vladimira Solovjova, Konstantina Leontjeva, Sergija Bulgakova, Nikolaja Berđajeva i drugih, neophodno je, podjednako zbog predmeta zanimanja i poštovanja vremena pojave pojedinih učenja, razmotriti, ukratko, prelomno razdoblje u istoriji civilizacije zapadnog hrišćanstva, tzv. vreme „zapadne religiozne revolucije".[216] Reč je, naime, o dalekosežnim promenama unutar rimokatoličke crkve koje su je trajno izmenile, uputile u pravcu samo svetovne borbe za moć, podelile i, posledično, događajima u evropskoj kulturi i materijalnoj civilizaciji, u velikoj meri,milom a najviše silom, oblikovali sudbine mnogih drugih naroda tokom narednih vekova... Tzv. novo doba **(New Age)**, donelo je, samim tim, i novi, izmenjeni pogled na svet: najsažetije – religijski um je ustuknuo pred naletom racionalnog mišljenja. Čovek sa Zapada, osokoljen do tada nezapamćenim napretkom nauke i tehnike, kao i velikim geografskim „otkrićima" koja su mu stvorila iluziju svakovrsne nadmoći – osećaj da je gospodar na čitavoj Planeti, izgurao je svoju sumnju na sam vrh poretka svih stvari, potisnuo veru obogotvorivši sebe kao razumno biće koje mišljenjem prevazilazi teskobu postojanja. Za Boga skoro da više nije bilo mesta. Pojedinac je sumnjao da bi postojao...izvorna vera u Boga je zamenjena svetovnom verom u napredak. Uzmak hrišćanstva je otvorio prostor za najrazličitije zamene istinske vere. **Homo religiosus** ima imanentnu potrebu da veruje; kad mu se „zakloni" pravi Bog, a jedan čovek, makar se zvao **pontifex maximus**, obogotvori odlikom nepogrešivosti, on stvara lažne idole i nove „bogove". Nekad je to vera u svemoć znanja, bezuslovno pozitivan napredak nauke i tehnike, a ponekad ljudsko biće, pritisnuto materijalnom nemaštinom i društvenom nepravdom, počinje da veruje u mogućnost ostvarenja društvenog poretka jednakosti svih, u tzv. besklasno društvo... Ako se složimo sa Tojnbijevom tvrdnjom da je „religija izvor životnosti civilizacije", i da je „jedan civilizacijski stil izraz njene religije",[217] onda je civilizacija zapadnog hrišćanstva počela da gubi svoju „životnost i stil" još u XVII veku. Fizičko širenje Zapada (premrežavanje skoro čitave planete robno-novčanim lancima, neposredno zaposedanje životnih prostora drugih naroda – nametanje kulturnih obrazaca i hrišćanskih civilizacijskih vrednosti „ostatku" čovečanstva...), pre su po shvatanjima Arnolda Tojnbija i većeg broja filozofa istorije, znak bolesti, nego zdravlja jedne civilizacije. Kad je reč o sličnim nastojanjima civilizacije zapadnog hrišćanstva na izmaku XX veka, novo je to što nezajažljivost najjačeg u „svetu koji se skupio" neće nikoga ostaviti po strani. Zahvaljujući dometima savremene tehnologije, čitav ljudski rod je, hteo – ne hteo, u manjoj ili većoj meri pozapadnjačen u kulturnom i civilizacijskom pogledu. Otuda je, naglašavamo, savremena religijska/civilizacijska istorija zapadnih naroda jedan od najvažnijh ključeva za razumevanje sadašnjeg stanja i budućih kretanja.[218]

Najpoznatiji vernici boga Napretka bili su francuski filozofi prosvetitelji (XVIII vek). Oni smatraju da je društveno kretanje jedinstven istorijski proces čiji je osnovni subjekt ljudski rod ili čovečanstvo uzeto kao celina. Nasuprot idejama i učenjima o pogoršanju i kretanju u krug, filozofi prosvetitelji govore o društvenom kretanju kao pravolinijskom napretku zasnovanom na kartezijanskoj mehanici; primera radi, **Tirgo, Fontenel i Kondorse** smatraju da nema grani-

ca čovekovom napretku u znanju. Kod njih je ideja napretka organsko načelo istorije, a intelektualni napredak stoji u srži ideje napretka; po prosvetiteljima, ostale, „prirodne" osobine čoveka se ne mogu menjati. Znanje je to sredstvo, veli Kondorse u ogledu „Skica istorijske slike napretka ljudskog duha" iz 1793. godine, pomoću kojega će čovek učiniti svoj život srećnim. Ponesen neumerenim optimizmom, on vidi, istovremeno, intelektualni, moralni i fizički (!) uspon čoveka.[219] Kondorse se, pri tome, ne upušta u podrobnije objašnjenje kako to napredak saznanja i prosvećivanje čine čoveka i čovečanstvo etički uzvišenijima.

U „Ogledu o običajima" iz 1756. godine, **Fransoa Volter** iskazuje zanos prema univerzalnom ljudskom razumu, a prezir prema veri i, naročito, ustanovi crkve. Pisac „Kandida", razboritije od Kondorsea iskreno veruje da će napredak u saznanju olakšati čoveku život, i, na taj način ga usrećiti. Najracionalniji od svih optimista najvećeg čovekovog neprijatelja je video u gluposti i neobrazovanju. Prosvećivanje je jedini lek za čoveka i čovečanstvo; nauka i tehnika će, navodno, istisnuti zlo iz ljudi, mislio je naivno ovaj ljuti protivnik crkve: „možemo verovati da će razum i industrija uvek napredovati sve više i više; da će se korisne veštine usavršavati; da će ona **zla** (kurziv D.S.) koja su mučila ljude, predrasude...postepeno nestati kod onih koji vladaju državama, i da će filozofija dati neku utehu ljudskoj prirodi za patnje koje će imati u svim vremenima."[220]

Suprotno preovlađujućem duhu XVIII veka, **Žan Žak Ruso** je posumnjao u ideju bezgraničnog napretka čovekovog razuma koji nije istovremeno i moralno zasnovan. On je 1750. godine dao odrečan odgovor na pitanje Akademije iz Dižona **(Dijon)**: Da li su umetnost i nauka koristili čoveku i čovečanstvu? Slaveći čoveka u njegovom „preddruštvenom", prirodnom stanju, osuđivao je civilizaciju za kvarenje ljudske prirodne dobrote. „Plemeniti divljak" **(Rasprava o nejednakosti)** zasniva svoju delatnost na osećanjima, a ne na razumu. Ruso je, u tom pogledu, preteča romantizma i utemeljivač svojevrsne sentimentalne teologije. Kad je reč o društvenom kretanju, on ne odbacuje u celini napredak kao zakon istorije; iz stanja „prvobitne jednakosti", tvrdi pisac „Ispovesti savojskog vikara", čovek u građanskoj civilizaciji privatnog vlasništva dolazi pod udar spolja nametnute nejednakosti, da bi, tek „društvenim ugovorom" ostvario novu, „društvenu jednakost". Rusoovo osporavanje napretka univerzalnog razuma i uvođenje etike u kritici civilizacije ima ogroman značaj; ne samo zato što je prevazišlo jednostranost i pogubnost prosvetiteljske

religije napretka i najavilo duhovna strujanja s početka XIX veka, nego i zato što je njegovim učenjem ponovo vraćena u središte važna moralna dimenzija čovekovog postojanja.

O tome, slično „građaninu Ženeve", filozof iz Kenigsburga ispravno i dalekosežno zaključuje: „Ruso nije mnogo pogrešio kada je više voleo stanje divljaštva...Mi smo kultivisani u visokom stepenu naukom i umetnošću. Mi smo civilizovani čak **prekomerno** (kurziv D.S.)...Ali ima mnogo toga da se uradi pre nego što se budemo mogli smatrati moralizovanim. Ideja moralnosti svakako pripada stvarnoj kulturi. I sva dobra koja ne počivaju na moralno dobroj dispoziciji nisu ništa drugo do prosta iluzija..."[221] Pedantni Prus, koji je težio zvezdanom nebu iznad sebe i moralnom zakonu u sebi, u potpunosti je bio svestan mogućnosti zloupotrebe naučnih saznanja, tj., nauku nije smatrao nužno moralnom. Iz ugla ovog istraživanja zanimljivo je Kantovo zalaganje za stvaranje svojevrsne svetske federacije država čime bi se obezbedio trajan mir i iskorenio rat kao najveće zlo **(„O večnom miru")**. Uz stavove Rusoa i Kanta koji naglašavaju potrebu ne samo napredovanja u znanju, nego i neophodnost moralnog poboljšanja čoveka, vredno pomena je zalaganje Morelija za razvitak vrline i ljubavi u društvenim odnosima. Neočekivano oštro, ali tačno, uočio je još jednu propratnu stranu čovekovog lažnog napretka i ubedljivo razotkrio naličje tehničko-tehnološkog progresa i njegovog uticaja na društvene odnose. Pripisujući kobne posledice po društvo postojanju privatne svojine, on kaže: „Ovi vođe, isto toliko slepi kao i oni koji su imali pretenziju da vode, ugasili su sve **motive ljubavi** (kurziv D.S.) koji su morali nužno da sačinjavaju vezu snaga čovečanstva. Oni su pretvorili svu jednodušnu brigu, svekoliko jednodušno pomaganje u bojažljive brige razdeljene među istrgnute članove toga ogromnoga tela: oni su hiljadama suprotnih mučenja tih razjedinjenih i zbrkanih delića zapalili požar **žarke pohlepe** (kurziv D.S.): izazvali su glad i proždrljivost nezasitog tvrdičluka. Njihovi ludi ustavi su izložili čoveka stalnoj opasnosti da bude u potpunoj nemaštini: i je li onda čudno što su se, u želji da se te opasnosti otklone, strasti rasplamsale do besnila."[222] Kao što se može videti još je Moreli u to vreme nepogrešivo prepoznao krajnje posledice društvenog poretka liberalnog kapitalizma.

Stanovišta Rusoa, Kanta, Mablija, Morelija i drugih, na svoj način su oživela antičko verovanje u jedinstvo politike i etike. Morelijeva dela, **Zakonik prirode** i **Bazilijada**, uz već pomenute radove Kanta i Rusoa, proširila su jednostrana shvatanja napretka filozofa

prosvetitelja. Ona su, naime, osnovano ukazala na činjenicu da se napredak u društvenom kretanju ne može nikako poistovetiti samo sa povećavanjem znanja, razvojem nauke i sve savršenijim tehnološkim dostignućima.

Iako ne pripada filozofiji prosvetiteljstva **(Aufklarung)**, romantičar Herder je isticao veliki značaj obrazovanja i vaspitanja; za njega je istorija, inače, napredovanje u čovečnosti koje, kao takvo, jedino ispunjava pravi napredak. Doduše, i on se povremeno setno vajkao zbog nepromenljivosti ljudske prirode, pitajući se pri tome da li su Rimljani bili srećniji od Grka, i da li smo mi srećniji i od jednih i od drugih? Zanimljivo je da, primera radi, socijalista utopista Sen-Simon zagovara ideju o beskrajnom usavršavanju čoveka i pravolinijskom napredovanju čovečanstva što se sve odvija, navodno, po nužnosti „fiziološkog zakona". „Čovečanstvo jeste jedno društveno biće koje se razvija. Ovo biće je raslo iz generacije u generaciju kao što jedan čovek raste s godinama. Ono je raslo pokoravajući se zakonu koji je njegov **fiziološki zakon** (kurziv D.S.), a ovaj zakon je zakon progresivnog razvitka."[223] „Sveopšte udruženje proizvođača," kao najčvršći jemac čovekovog moralnog uzdizanja, je, po Sen-Simonu, idealni poredak trajnog mira, opšteg sklada i napretka.

Krajnji cilj istorije i njenu svrhu Hegel vidi u slobodi. Svetska istorija je, zapravo, napredovanje u svesti o slobodi; pošavši od uverenja da um vlada svetom, „tlo" na kome se odigrava ukupno društveno kretanje je duhovno po svojoj prirodi. Metafizičko učenje o ideji koja misli samu sebe je primenjeno i na izučavanje istorije: uguravši u svoj unapred skrojeni trijadni sistem, teza-antiteza-sinteza, celokupno društveno kretanje, Hegel govori o postojanju „tri sveta" u vremenskom nizu: orijentalnog, grčko-rimskog i nemačkog.[224] Ideja u svom razvitku dostiže apsolut, bilo bi čudno da je drukčije, upravo u „liku" pruske monarhije, kao što je njegov filozofski sistem kraj svakog daljeg filozofiranja. Posle njegove filozofije, tvrdio je ovaj skromni Prus, nijedan filozofski stav neće biti istovremeno nov i istinit. Pruska država njegovog vremena oličava poslednju reč političke organizacije društva i njen najviši stadijum, apogej, posle koga je moguće jedino svakovrsno pogoršanje u razvoju pomenutog načela.[225] Ideologeme o tzv. kraju istorije, koje su se pojavile na kraju XX veka, imaju svoje teorijsko i filozofsko uporište upravo u Hegelovim tezama. Kad je reč o mogućnostima pojedinca da ostvari slobodu u stvarnom društvenom poretku u kome živi, pisac „Fenomenologije duha" nije otišao dalje od određenja slobode kao saznate nužnosti u filozofiji Baruha de Spinoze **(Tractatus Theologico-Politicus)**. Čovek, pojedinac gotovo se i ne vidi u Hegelovim ledenim pustinjama apstrakcije i hiperidealizmu. Kao dosledni dijalektičar, koji u borbi suprotnosti vidi prauzrok svakog kretanja, autor „Nauke logike" kritikuje Kantovu zamisao večnog mira stvaranjem svetske federacije. „Država je", kaže Hegel, **„ličnost**, a pojedinačnost suštinski podrazumeva negaciju. Otuda, čak i ako jedan broj država međusobnim udruživanjem stvori porodicu, ova grupa kao jedan pojedinac mora poroditi svoju suprotnost i stvoriti neprijatelja".[226]

Linija uzlaznog kretanja odlikuje shvatanje ljudske istorije u filozofiji Karla Marksa. Ljudsko društvo se razvija prema zakonu dijalektičkog materijalizma, od predistorije, tj., neprestane klasne borbe u tzv. carstvu nužnosti, ka istoriji-besklasnom društvu, shvaćenom kao carstvo slobode. Namesto „kraja istorije", za Marksa, u poređenju sa Hegelom, buduće „besklasno društvo" predstavlja kraj predistorije i početak prave istorije: kod obojice, osim terminološke razlike, suština, odnosno pravolinijsko kretanje prema nekakvom eshatonu, je ista. „Novo" u Marksovoj filozofiji je samo to što je šiju preimenovao u vrat, tj., „kraj istorije" proglasio za njen „početak", a istoriju nazvao „predistorijom". Suprotnosti na putu u komunistički raj biće razrešene „u krilu" buržoaskog društva. „Buržoaski odnosi proizvodnje jesu poslednji antagonistički oblik društvenog procesa proizvodnje, ne antagonistički u smislu individualnog antagonizma, nego antagonizma koji potiče iz društvenih životnih uslova individua, ali u isti mah proizvodne snage koje se razvijaju u krilu buržoaskog društva stvaraju materijalne uslove za rešenje toga antagonizma. Zato se tom društvenom formacijom završava **predistorija** (kurziv D.S.) ljudskog društva."[227] Razlikovanje nekolikih „društveno-ekonomskih formacija" kao svojevrsnih pojava dugog trajanja jeste originalan doprinos Marksa razumevanju zakonitosti društvenog kretanja. Po njemu, istorijski proces je jedinstven i kreće se od prvobitne zajednice, preko robovlasništva, feudalizma i kapitalizma, do komunizma u kome se, navodno, razrešava stalni klasni sukob i iz predistorije ulazi u istoriju...Marksu je pošlo za rukom da pronikne u samu srž kapitalističkog načina proizvodnje kao proizvodnje za profit; pri tome je, kao niko pre a gotovo ni posle njega, pružio verodostojnu sliku iznutra jednog društvenog poretka sa univerzalističkim težnjama. Kada je pokušao da predviđa društveno kretanje, Marks je s pouzdanog tla činjenica skliznuo u vode društvene utopije; malo se šta, naime, od njegovih predskazanja

ostvarilo. A ono što je u izvesnoj meri i bilo oživotvoreno, vremenom je dobilo neke totalitarne vidove. U tzv. naučnom socijalizmu nije teško prepoznati izopačene postavke izvornog učenja Isusa Hrista; npr., „dolina suza" je, kod Marksa, klasno društvo, a komunizam je zamena za carstvo božije na zemlji. Pošto čovek konačno mora u nešto da veruje **(F. M. Dostojevski)** vera u Boga se podražava verom u pozvanje tzv. avangarde radničke klase.[228]

Zanimljiv je odnos rodonačelnika marksizma prema Slovenima. Krajnje neuobičajeno (ili, za bolje upućene, sasvim očekivano!) u odnosu na objektivnost i nepristrasnost naučnog pristupa pojavama, oni prave razliku između „naprednih" i „nazadnih" naroda, a takođe usvajaju poznatu Hegelovu podelu na „istorijske" i „neistorijske" narode. Marks i Engels se u odnosu prema Slovenima ne ponašaju kao mislioci kojima je dobrobit svih ljudi, bez obzira na njihovu versku ili nacionalnu pripadnost na srcu, nego kao zadrti branioci „univerzalnih" vrednosti civilizacije zapadnog hrišćanstva. Takvim svojim stavovima i delovanjem očevi tzv. naučnog socijalizma su ojačavali, a ne prevazilazili, civilizacijsku podelu Evrope. Primera radi, teško je poverovati u dobronamernost i čovekoljublje nekoga ko za Slovene kaže da su „otpaci naroda"[229] i „specijalni neprijatelji demokratije"[230], kao i da protiv pravoslavnih Južnih Slovena treba voditi rat „tako da tim malim tvrdoglavim nacijama ne ostane čak ni ime".[231] Štaviše, u vreme bosansko-hercegovačkog ustanka 1875. godine, Marks i Engels su zdušno radili protiv „srpskih pljačkaša" i njihovih potpornih društava u Evropi; bili su podstrekači širenja neistina o Srbima u ondašnjem zapadnom javnom mnjenju i političkim krugovima koji su im bili dostupni.[232]

Žestoke osude „plitkog optimizma" teorija napretka nalaze se i u filozofiji Artura Šopenhauera. On dovodi u pitanje jedinstvo istorijskog procesa koje je u samoj srži vere u napredak. Ljudska istorija samo ponavlja u suštini iste ideje u bezbroj pojavnih oblika; zadatak istraživača je da pronađe upravo te nepromenljive ideje, tj., ono što je večno u društvenoj dinamici. Njegov poredak istorije isključuje, kao svoje glavne subjekte, ne samo čovečanstvo, koje otelovljuje celinu ljudskog roda, nego i civilizacije, pa čak i narode i nacije, nazivajući ove potonje „običnim apstrakcijama".[233] Ukupna istorija je, zapravo, samo skup pojedinačnih istorija jer je samo život pojedinca stvaran. Volja i znanje su izvori najveće patnje za čoveka (**„Svet kao volja i predstava"**, 1819. g.). Izlaz vidi u potpunom potiskivanju volje i nalaženju spasa u tajanstvu nepostojanja i ništavila. Slično bekstvo iz

stvarnog sveta, tj., iz zemaljskog poretka stvari, zagovara se i u tzv. religijama individualnog spasa, posebno u Budinom učenju, u kome se preko dostizanja nirvane, odnosno potpune raspršenosti, „omogućava" pojedincu da prevlada bolnu zbilju volje i postojanja u „ovom" svetu. Stavljajući volju pre razuma, a odričući svaki značaj izučavanju istorije, Šopenhauer je haos bezbrojnih pojedinačnih svesti suprotstavio poretku napretka. „Ako je neko pročitao Herodota, on je u filozofskom smislu već dovoljno studirao istoriju. Jer tu stoji sve što čini potonju svetsku istoriju: poslovanje, delanje, patnje i sudbina ljudskog roda..."[234] Klio, najlažljivija od svih muza, zapravo, priča u krug istu priču...,veli sumorno Šopenhauer.

Veličanje iracionalizma dostiže svoj zenit u prevratničkoj misli[235] Fridriha Ničea. Ovaj najveći pesnik među filozofima i najveći filozof među pesnicima vidi u volji vodeće načelo čovekove borbe protiv nemilosrdne životne stvarnosti. Za razliku od Šopenhauera, kod njega volja nije izvor zla, nego odlika životnosti svakog ljudskog stvora. Zgrožen nad gubljenjem posebnosti čoveka utopljenog u masu, Niče je slavio volju za moć **(Das Wille Zur Macht)** jakog pojedinca. Pisac knjige „S onu stranu dobra i zla" shvata društvo kao poredak dva tipa ličnosti, odnosno dva suprotna morala: moral gospodara **(herren moral)** i moral roba **(herden moral)** – velikodušnost, nezavisnost i samopouzdanje na jednoj, i, podložnost, škrtost i plašljivost, na drugoj strani. Da bi dosledno izveo moral natčoveka, Niče je prethodno morao da se obračuna sa religijom i postojećim vrednostima i na taj način dođe do prostora koji leže s onu stranu dobra i zla. Niko, dalje, pre a ni posle njega, nije do takvih krajnosti izoštrio sukob između života, kao poretka izvorne prirode, i društvenog, moralnog, kulturnog i civilizacijskog poretka. Niče se, kao što je poznato, između ove dve krajnosti, opredelio za život, tj., za dionizijsko pre apolonskog. Ukupno društveno kretanje kod Ničea se svodi na **večno vraćanje istog** i slepu izvesnost sudbinske predodređenosti pojedinac može da nadiđe tek kroz „seobu duša" **(metempsihoza)**. Iracionalni individualizam pojedinca izražen u mahnitanju volje za moć ,poriče svaku društvenost: masa je sredstvo, a krajnji cilj je rađanje natčoveka iz tog ljudskog bezoblika...; jakom, naime, ne treba moral niti Bog, a pogotovo mu smetaju ograničenja koja prirodnom u čoveku nameću kultura i, naročito, civilizacija, stvarajući mu nelagodu **(Das Unbehagen in der Kultur)**. Ovakvim stavovima Niče je, nažalost, ostavio dosta prostora za mnogobrojna zlonamerna i pogrešna tumačenja njegove misli. Kao naučnika, filozofa i, iznad svega, genijalnog umet-

nika, Ničea je teško racionalno dokučiti; povremeno je samo nekima moguće da osete svu jezu tragične usamljenosti jednog ljudskog bića na takvim duhovnim visinama.

Filozofema istorije Nikolaja Danilevskog, po svojim saznajnim dometima i značaju, daleko je prevazišla početne namere njenog tvorca. Teorijsko-filozofska i praktično-politička savremenost i upotrebljivost njegovog mišljenja u proučavanju i poimanju međunarodnih odnosa posle tzv. hladnog rata su iznenađujuće velike. Prvenstveni poticaj ovog magistra biologije bila je želja da se suprotstavi romansko-germanskom kulturnom imperijalizmu, koji je ugrožavao samobitnost slovenskog sveta i, pre svega, rusku kulturnu i civilizacijsku posebnost. On je odmah oštroumno uočio da je po Slovene mnogo opasnije moguće kulturno, od političkog gospodstva rimokatoličko-protestantske Evrope.[236]

Osnovni subjekti društvenog kretanja u filozofemi istorije Nikolaja Danilevskog su „kulturno-istorijski tipovi", kao složenije, šire i trajnije tvorevine od država. Premda sam Danilevski o tome nigde ne govori podrobnije, iz onoga što je kazao nije teško zaključiti da su civilizacije i kulturno-istorijski tipovi slične, ako ne i istovetne ‚društvene pojave dugog trajanja. Uzgred, on određuje civilizacije kao pojam **„širi od nauke, umetnosti, religije, političkog, građanskog, ekonomskog i društvenog razvitka, uzetih posebno, jer civilizacija sve to u sebi objedinjava."**[237] Slično većini autora navođenih ranije u ovom istraživanju, i za Danilevskog civilizacija predstavlja vrhunac jedne kulture, materijalno okoštavanje duhovnog na konačnom putu njegovog gašenja. Kulturno-istorijske tipove stvaraju veliki narodi ili grupe jezički sličnih naroda; pada u oči da, za razliku od pretežnog broja filozofa i istoričara civilizacija, u pogledu načina nastanka ovih tvorevina, Danilevski stavlja naglasak na narod i jezičku istorodnost, a ne na religiju. Ipak, kao što je istaknuto, nalog vremena nije ostavio dovoljno vremena Danilevskom za teorijsko-filozofsku besprekornost. U doba kad piše svoju čuvenu raspravu „Rusija i Evropa", rusko nacionalno biće je već bilo iznutra pocepano sukobom „zapadnjaka" i „azijata"; „evropejština" je dobrano nagrizala posebnosti ove kulture. Danilevski je ispravno zaključio da put političkog porobljavanja i gubljenja nezavisnosti nezaobilazno vodi preko kulturnog i duhovnog utapanja u tuđinski vrednosni poredak.

U nameri da dokaže kako se ne može poistovećivati društveni razvoj i kretanje Zapada sa svim ostalim narodima i civilizacijama, tj., kulturno-istorijskim tipovima, Danilevski je, na samom početku, morao da ospori jedinstvenost istorijskog procesa. On je, drugim rečima, doveo u pitanje linearnost i stalni napredak, koji, navodno, prate svaku fazu jedinstvenog društvenog kretanja. Iz prethodnog logično sledi da ne može, takođe, biti govora ni o nekakvoj opštečovečanskoj civilizaciji koja otelovljuje sve narode i kulture zajedno. Kao što nema univerzalne istorije, tako ne može biti ni opšteljudske civilizacije; Danilevski izlaže svoju zamisao u kojoj uporedo postoje kulturno-istorijski tipovi. Konačno, nijedan kulturno-istorijski tip, uzet pojedinačno, ne otelovljuje univerzalnu istoriju i opšteljudsku civilizaciju. Štaviše, ističe Danilevski, univerzalizacija bilo kog kulturno-istorijskog tipa bi bilo „najveće prokletstvo", a „jedinstvena opštečovečanska civilizacija"[238] bi značila i „kraj istorije i smrt čovečanstva".[239]

Uvođenjem kulturno-istorijskih tipova u proučavanje istorije društvenog kretanja Danilevski je u haos tzv. događajne istorije uneo vlastiti poredak većeg broja pojava dugog trajanja. Time je, istovremeno, odbacio podelu društvenog kretanja na poredak starog, srednjeg i novog veka kao svojevrsno nasilje nad štićenicom muze Klio. Dosledno na tragu vlastitog obrazovanja, naturalistički i partikularistički, Danilevski daje kulturno-istorijskim tipovima samo „određenu količinu života".[240] Uzročno-posledični nizovi, otkriveni u prirodi, postaju mu ključ za tumačenje života društva; organicizam se, naime, u potpunosti preslikava i na život čoveka i njegovih oblika udruživanja. Tako prirodni organizmi postaju idealan prototip za izgradnju društvenih organizama. Ne treba, onda, da čudi što se kulturno-istorijski tipovi rađaju, rastu, dostižu vrhunac i punu zrelost, opadaju i konačno umiru, zatvarajući na taj način jedan krug. Pošto ne postoji mogućnost ponovnog rađanja, život je samo jedanput dat jednom kulturno-istorijskom tipu: **naglašavanjem isprekidanosti, Danilevski je razorio mogućnost pravolinijskog uzlaznog društvenog kretanja.** Kulturno-istorijski tipovi, poput jedinki i rodova u prirodi, ne umiru samo zbog spoljnih uzroka, nego i zbog starosti. Ovde treba primetiti kako Danilevskom, zapravo, nije bilo mnogo teško da dovede u pitanje, u osnovi plitko, verovanje u stalan napredak čovečanstva: površnim uvidom u sudbine mnogih naroda, njihovih država, carstava i čitavih civilizacija moglo se, ako ništa dublje, barem zaključiti da je reč o konačnim pojavama. „Istorija govori to isto o narodima: oni se rađaju, dostižu različite stepene razvitka, stare, postaju nemoćni, umiru – i umiru ne samo od spoljnih uzroka. Spoljni uzroci, kao i kod ljudskih lica, pretežno samo ubrzavaju smrt bolesnog i oslabljenog tela...sva istorijska plemena su imala svoju staru, svoju srednju i svoju novu istoriju, to

jest kao sve organsko imali su svoje faze razvitka."[241] „Napredak", prema tome, može biti suvislo upotrebljen da označi rast ili razvoj samo unutar jednog posebnog kulturno-istorijskog tipa: egipatskom, kineskom, drevno-semitskom, indijskom, iranskom, grčkom, rimskom, arapskom, evropskom i slovenskom. Narodi, koji su stvorili pomenute kulturno-istorijske tipove, jesu istinski stvaraoci, tvorci samobitnih civilizacija. Istorijske pojave se ne iscrpljuju samo pomenutim tipovima; pored njih, okeanom prošlosti su plovili i narodi sa rušilačkom ulogom koji su bili činioci raspada glavnih subjekata društvenog kretanja (Huni, Mongoli, Turci). Najzad, slično Hegelu i Marksu, koji razlikuju „istorijske" i „neistorijske" narode („prašina naroda"), Danilevski govori, još, i o narodima koji nisu dostigli **samobitnost** (identitet), nego su poslužili kao etničko gradivo za izgradnju samobitnih kulturno-istorijskih tipova.

Kad je reč o slovenskom kulturno-istorijskom tipu, valja kazati da je različita verska pripadnost pojedinih naroda iz ove grupe više podelila, nego što ih je ispovedanje istog „slatkog pravoslavlja" **(Crnjanski)** približilo. To je, inače, bio ozbiljan problem sa kojim se suočavao Danilevski u obrazlaganju potrebe stvaranja „odbrambenog sveslovenskog saveza" kao predradnje za tešnje civilizacijsko objedinjavanje jednog, novog, kulturno-istorijskog tipa. Pored pomenutog problema usaglašavanja različitih vera i, naročito, nepomirljivih crkava, takav savez bi, iz razloga teritorijalnog jedinstva, uz nepravoslavne, uključivao i neslovenske narode (Grke, Rumune, Mađare), što je teško i zamisliti...[242]

Slovenskom kulturno-istorijskom tipu Danilevski ne pripisuje namere da bude opštečovečanski i sa opštevažećim poretkom vrednosti. Takav stav, kao što je poznato, protivreči verovanju u opštečovečansku poslanje slovenstva i, posebno, ruskog naroda, koje se nalaze u delima ranih slovenofila. Za Danilevskog, još jedanput, kulturno-istorijski tipovi nisu ni viši niti niži, nego samo drukčiji jedan od drugog. Kako bi što uspešnije ostvariio svoj naum i razorio verovanje u jedinstven, pravolinijski istorijski proces, koji je, navodno, obeležen stalnim napretkom, Danilevski je pored uvođenja deset kulturno-istorijskih tipova kao glavnih subjekata društvenog kretanja, morao da učini i neke dodatne teorijske racionalizacije. To je sve dovelo do toga da se, isticanjem pojedinih svojstava, kulturno-istorijski tipovi previše udalje od stvarnosti međunarodnog života. Pored već pominjanog diskontinuiteta, Danilevski je kulturno-istorijskim tipovima pripisao još **izolovanost** i **istovremenost**. Isticanje istovremenosti, kao

jedne od ključnih odlika njegovih glavnih subjekata društvenog kretanja, nije teško valjano obrazložiti: svaka civilizacija, u isto vreme i po istom rasporedu prolazi unapred poznate faze vlastitog života. Veoma je redak slučaj da dođe do „vremenske podudarnosti" u životima dva ili više kulturno-istorijska tipa, tj., da se pomenute pojave dugog trajanja nađu u isto vreme u istoj fazi. Misaona tvorevina Danilevskog opravdava svoj razlog postojanja samo ako svaki kulturno-istorijski tip proživljava svoju „količinu života", nezavisno od drugih, jednom i nikada više. Osobina istovremenosti mu je bila neophodna da bi pokazao kako se Rusija, u odnosu na Evropu, nalazi samo u različitoj fazi; krugovi života, koje treba da opišu i jedna i druga civilizacija, su potpuno isti u pogledu broja i rasporeda stadijuma kretanja. Rusija je, sledi iz toga, po vremenu nastanka mlađa od romansko-germanskog kulturno-istorijskog tipa ili, na drugi način to isto, u poređenju sa Slovenima, Zapad je bliži smrti. O tome da i slovenskom kulturno-istorijskom tipu, po njegovoj filozofemi istorije, takođe sledi neminovni kraj, Danilevski nije pisao.

Ako se složimo da je uvođenjem osobine istovremenosti u svoj teorijsko-filozofski sistem uspeo prilično ubedljivo da objasni zaostajanje Rusije u oblasti materijalne proizvodnje života za civilizacijom zapadnog hrišćanstva, isticanjem izolovanosti kao još jedne suštinske odlike kulturno-istorijskih tipova, Danilevski je najdalje otišao od stvarnosti međunarodnih odnosa. U želji da po svaku cenu zaštiti rusko kulturno biće od mogućeg pogubnog uticaja „evropejštine", poricao je bilo kakvu vrednost i korist od međusobnih dodira i prožimanja različitih kulturno-istorijskih tipova. Gubljenje samobitnosti je za njega bilo veće zlo od zatvaranja, i samim tim, posledično mogućeg, krajnjeg kulturnog nacionalizma naroda koji se samoizoluje. Narod koji se odluči na takav korak, po našem mišljenju, mora da jača samopouzdanje i prenaglašavanjem pojedinih svojih odlika: tako se, u krajnjem, izlaže opasnosti da „lek" bude pogubniji od „bolesti".

Danilevski razlikuje tri načina na koje civilizacije mogu da deluju jedne na druge. „Kolonizacija" je neposredno, nasilno nametanje vlastitih vrednosti na tuđem tlu; „kalemljenjem" ili presađivanjem se ustanove jednog kulturno-istorijskog tipa prenose na drugi u nameri da se ovaj potonji oplemeni i obogati. Najposle, povoljan ishod po samobitnost jedne civilizacije, po Danilevskom, može imati samo „đubrenje", tj., krajnje obazrivo preuzimanje samo nekih rešenja koja mogu da budu od koristi na domaćem tlu.[243]

Neodoljivo se nameće jedno pitanje: ako Rusija, kao najveća slo-

venska država, može da bude kulturno „poništena" od nasrtljive Evrope, čemu onda tek da se nadaju drugi, malobrojni pravoslavni slovenski narodi? Možda nijedno drugo upozorenje ovog zagovornika stvaranja sveslovenske federacije pod hegemonijom ruske države ne zvuči danas tako zlokobno kao stvarna mogućnost da bi kulturno gospodstvo, privredna nadmoć i politička vladavina rimokatoličko-protestantske Evrope neizbežno pretvorile slovenske narode u puki „etnički materijal".

Promišljanje društvene zbilje u delu Danilevskog ne treba da iznenađuje: društvena angažovanost je, naime, jedna od glavnih odlika religijske-filozofske misli u Rusiji.[244] Ponekad Danilevskom nije uspevalo da zadovolji zahteve za naučničkom objektivnošću i teorijskom doslednošću i, istovremeno, odgovori na neka životna pitanja društva kome je pripadao. Kada, primera radi, na kraju njegovog dela „Rusija i Evropa", ipak spaja teorijske premise o postojanju odvojenih kulturno-istorijskih tipova s nadahnutom idejom panslavista o istorijskom pozvanju Rusije među ostalim državama i narodima, Danilevski dovodi u pitanje ranije postavljena osnovna načela vlastite filozofeme istorije. U nameri da ospori zapadnoj Evropi sposobnost večitog napredovanja i na taj način dokaže kako ne postoji trka u kojoj je romansko-germanski kulturno-istorijski tip uvek Ahil, a Rusija stalno kornjača, na kraju je, uprkos svemu, dopustio mogućnost takmičenja, ali ovoga puta sa izmenjenim ulogama. Stiče se utisak kao da ga sama trka nije preterano zanimala, nego prvenstveno mesto Rusije u njoj. Na taj način je ostala da visi u vazduhu njegova tvrdnja, na kojoj je zasnovao teorijsku zamisao kulturno-istorijskih tipova, a koja **a priori** poriče postojanje nekakvog svetskog duha **(Weltgeist)**[245]. Radi se o stanovištu, potpuno suprotnom od izvornog učenja Danilevskog, po kome su narodi i društva (kulturno-istorijski tipovi?) samo puka sredstva nezaustavljivog napredovanja svetskog duha. Ističući neke suštinske prednosti slovenskog kulturno-istorijskog tipa nad drugim takvim tvorevinama, on je još uzdrmao i opštost važenja njegovog sledećeg stava: „Otud nijedna civilizacija ne može da se gordi time što bi, u poređenju sa svojim prethodnicima ili savremenicima, predstavljala u svim oblastima višu tačku razvitka."[246] Strasno je želeo da očuva kulturnu samobitnost ruskog i slovenskog bića naspram nasrtljivog, univerzalistički i hegemonistički nastrojenog Zapada; da još „neispisan list hartije"[247] **(Čaadajev)** ruskih vrednosti ne pokrije tuđinski rukopis. Otuda se malo zaneo i slovenskom kulturno-istorijskom tipu pripisao sve odlike i raznovrsnost koje ostalih devet kulturno-istorijskih tipova imaju samo delimično.[248] Da se Danilevski veoma aktivno zanimao za verske odnose u ondašnjem međunarodnom poretku svedoči i podatak da je prvi izričito optužio Zapad za korenito napuštanje verodostojnog Hristovog učenja. „Despotski (rimo)katolicizam"[248] je doveo do protestantske anarhije i materijalizma; po njemu je ovakav preokret u biću civilizacije zapadnog hrišćanstva najavio početak njenog opadanja. U osnovi, ovu tezu Danilevskog su preuzeli i nadogradili Solovjov, Leontjev, Dostojevski, Bulgakov, Berđajev i drugi ruski religijski mislioci. Od Srba, gotovo istovetan stav je izneo vladika Nikolaj Velimirović na predavanju koje je održao na Kraljevskom koledžu u Londonu. „Moja teza je jednostavna i jasna. Ja tvrdim: Evropa nije više centar i središte svetske civilizacije – koja je izgrađivana na temeljima hrišćanske vere preko devetnaest stotina godina...Ona sada posrće i tetura po samoj ivici provalije sopstvene propasti pohlepno se hvatajući čas za ove, čas za one promenljive vrednosti."[249]

U težnji da praktično učestvuje u političkim zbivanjima svoga vremena,Danilevski je upao u još jednu teorijsku protivrečnost, ozbiljniju od prethodno navedenih. Time što je odredio slovensku civilizaciju kao jedini „četvoroosnovni kulturno-istorijski tip"[250] koji je na vrhu niza počev od nižih do njega kao najvišeg, savršenog, ovaj petraševac i vatreni furijerist u mladosti je **ipso facto** priznao da postoji napredak izvan kretanja unutar pojedinih kulturno-istorijskih tipova. Ako stvari tako stoje, onda kretanje njegovih osnovnih analitičkih jedinica i glavnih subjekata društvene dinamike ne može biti izolovano i isprekidano, nego, naprotiv, jedinstveno i povezano – vrhuneći u njegovom svojevrsnom i navodnom eshatonu, slovenskom kulturno-istorijskom tipu.

Uprkos pomenutim nedoslednostima i protivrečnostima, Danilevski je uvođenjem kulturno-istorijskih tipova u izučavanje najšireg društvenog kretanja, ali i tadašnjih odnosa vera, naroda i država u Evropi, u velikoj meri teorijski obogatio i izučavanje međunarodnih odnosa i međunarodnog poretka. **On je, a ne Tojnbi, prvi stvorio teorijski sistem u kome suverene države nisu dovoljno prostrano „shvatljivo polje" za proučavanje društvenog kretanja.** Možda je takav pristup delovao iskonstruisano i apstraktno preko svake mere u veku kada je stvoren veliki broj nacionalnih država; danas, na izmaku XX stoleća, bez tog ugla posmatranja nije moguće valjano izučavati međunarodne odnose. Nedugo posle Danilevskog to su shvatili i, u osnovi, svejedno priznavali to ili ne, prihvatili teorijski i metodolo-

ški model ovog Rusa Osvald Špengler, Pitirim Sorokin, Arnold Tojnbi, Fernan Brodel, a u naše vreme i Semjuel Hantington...

Osnovni poticaj Danilevskom da stvori svoj povremeno protivrečen i često nategnut sistem kulturno-istorijskih tipova na osnovu teško odbranjive teze o potpunoj analogiji između kretanja u prirodi i kretanja u društvu, po našem mišljenju, u velikoj meri ublažava pominjane nedostatke. Kada se, naime, imaju na umu njegove nesumnjivo rodoljubive, hvale vredne namere, onda se pojedine slabosti u pogledu teorijskog sklada čitavog učenja mogu razumeti i u velikoj meri opravdati. Opstanak jednog naroda je svakako značajniji od oblika političkog organizovanja i prirode vlasti njegove države. Otuda je prestroga ocena Nikole Miloševića da zbog, uglavnom posrednog, opravdanja ustanove samodržavlja učenje Nikolaja Danilevskog treba svrstavati pre u red „puzećih", nego među „krilate društvene teorije".[251]

Ako se saglasimo sa čuvenim razlikovanjem koje je učinio najveći ruski religijski filozof XIX veka, Vladimir Solovjov, „puzećim teorijama" pre pripada filozofija Konstantina Leontjeva, nego učenje Nikolaja Danilevskog. Ovaj, kako ga je Berđajev nazvao, „ruski Niče"[252], bio je istinski pesnik lepote i snage među religijskim misliocima svoga naroda. Slično Danilevskom, Leontjev je smatrao da su društveno kretanje i oblik državne organizacije skoro istovetni sa zakonitostima života i razvoja u prirodi. Analogiju za svoje istraživanje društva i države našao je u razvoju nebeskih tela. Radi se o tri faze kroz koje nebeska tela prolaze u procesu evolucije: „a) period prvobitne jednostavnosti; rastopljeno nebesko telo, jednoobrazno, tečno; b) srednji period, kao stanje koje možemo nazvati **cvatućom složenošću** (kurziv D.S.); planeta pokrivena korom, vodom, kontinentima, florom, naseljena, šarolika; v) period ponovne jednostavnosti; ohlađeno ili ponovo rastopljeno telo usled katastrofe, itd."[253]

Oblik kruga prepoznatljiv je i u smeni različitih državnih poredaka, kao i u postojanju same države; neizbežan „neorganski kraj"[254] ne sadrži zametak nekog novog početka. Partikularistički naturalizam je kod Leontjeva dosledno teorijski zaokružen; nijedna država (ni Rusija!), po njemu, ne može izbeći svoj kraj. Koplstonova ocena o društvenoj angažovanosti ruske filozofske misli kao njenoj suštinskoj odlici, važi i u slučaju Konstantina Leontjeva.[255] Primera radi, za razliku od njegovog prethodnika i uzora, Nikolaja Danilevskog, Leontjev mnogo otvorenije govori o posebnoj ulozi Rusije, pozvanju najvećeg slovenskog naroda i, naročito, njegove države u odnosu na sve ostale narode. Zanimljivo je napomenuti da Leontjev nije nikada isticao potrebu stvaranja saveza slovenskih naroda sa Rusijom na čelu, koji bi bio zasnovan na kulturnoj i etničkoj bliskosti. „Rusija nije samo država", govorio je on: „Rusija, uzeta u celini, sa svim svojim azijskim zemljama, to je čitav svet naročitog života. Prema tome, ono što treba da imamo pred očima, to nije izgnanstvo samo Turaka iz Evrope, i nije oslobođenje samo Slovena, i nije stvaranje po svaku cenu plemenske konfederacije svih Slovena, i samo Slovena – **nešto šire** (kurziv D.S.), i po mislima nezavisnije, moramo imati pred očima."[256]

Kao što se da videti, kod Leontjeva skoro da ne postoji nacionalno i, šire, plemensko poistovećivanje, koje srećemo u mišljenju i delovanju ostalih ruskih verskih mislilaca i umetnika. Ovaj „filozof reakcije"[257] je pozvanje ruskog naroda i njegove države u međunarodnim odnosima zasnivao na nečem drugom. Vodeće mesto u međunarodnom poretku pripada Rusiji ne zbog toga što je naseljava, u kulturnom i etničkom pogledu, ovaj ili onaj narod, nego zbog glavnog načela ustrojstva njene države. „...opredeljenje Rusije nije bilo, i neće biti, čisto slovensko... čisto slovenska sadržina odviše je bedna za svečovečanski duh Rusije"[258], veli Leontjev. Potpuno nasuprot slovenofilskoj ideji panslavizma, on u Slovenima vidi „neizbežno političko zlo"; plemenska bliskost ne znači ništa, smatra pisac dela „Vizantizam i Slovenstvo". „Voleti pleme plemena radi, natezanje je i laž"[259], zaključuje on. Panslavizam je poželjan cilj samo kao pravoslavni panslavizam; nacionalno osećanje ima smisla jedino u okvirima vere. Istrgnuto i veštački nakalemljeno na liberalizam bilo koje vrste, nacionalno osećanje dolazi u suprotnost sa svojom sadržinom. Konačno, ideal pravog poretka jeste prožimanje pravoslavnog duha i umne hijerarhije. „Ako bi u nekom Tibetu, ili u nekoj Bengaliji, postojali **pravoslavni Mongoli** (kurziv D.S.) ili Indusi, s odlučnom i umnom **hijerarhijom** (kurziv D.S.) na čelu, dužni bismo bili tu mongolsku ili indijsku hijerarhiju pretpostaviti i čitavom milionu Slovena sa liberalnom inteligencijom a la Gambeta ili Tjer, dužni bismo bili pretpostaviti ih za ljubav dobra i zdravlja slovenskog jezgra".[260] Iz svega napred rečenog nije teško zaključiti da Leontjev daje prvenstvo idejama državnosti i pravoslavlja u odnosu na narodnost.[261] Uzor kome se najviše približila upravo ruska država jeste, po njemu, ukupan poredak Vizantijskog carstva. Drugim rečima, Rusija ima pozvanje ne zato što je naseljava pretežno slovenski narod, nego pre svega iz razloga što ona jedina baštini vizantijsku državnu ideju. Samodržavlje je, naime, najbliže idealu pravog poretka koji počiva na hijerarhiji kao njegovoj suštinskoj

odlici. Radi se o prožimanju poretka **(taxis)** i hijerarhije koji su zajedno tvorili pranačelo delanja i mišljenja vizantijskog sveta **(taxiarhia)**. O tome je detaljno govoreno ranije.

Za razliku od Rusije, civilizacija zapadnog hrišćanstva je „uzmičuća" i „gnjila"[262] jer tamošnjim državama nedostaje čvrst hijerarhijski poredak, a narodima manjka istinska vera. Jedna država, smatrao je Leontjev, poput bioloških organizama, proživljava razdoblje „cvatuće složenosti" onda kada su unutrašnja hijerarhija i nejednakost društvenih grupa, sledstveno tome i pojedinaca, najizraženije. Ovaj iskreni privrženik ideje i prakse društvene nejednakosti slavi jaku despotsku državu koja je, kao takva, najpribližnije otelovljena u poretku feudalne monarhije. Kada se sve napred rečeno ima na umu, onda njegovo neskriveno divljenje za rusko samodržavlje prirodno sledi iz toga: „ta sila, kad dođe svima razumljivi, strašni veliki čas, okrenuće se na službu najboljim i najblagorodnijim načelima evropskog života, na službu istoj onoj velikoj, staroj Evropi, kojoj smo toliko obavezni, i kojoj bi lepo bilo da se dobrim odužimo."[263]

Po Leontjevu, „gnjila" civilizacija zapadnog hrišćanstva nalazi se u fazi „regresivne jednostavnosti". U razdoblju kada jedna država dostigne vrhunac svoje zrelosti, spajajući najveću moguću razuđenost (hijerarhiju) i vodeće duhovno načelo u jedno, stvaraju se potrebni uslovi za nastajanje dela najviše estetske – kulturne i umetničke – vrednosti. Samo uokviren strogom i razgranatom društvenom hijerarhijom, a pri tome duboko prožet vodećim duhovnim načelom, može ljudski napor da tvori lepotu. Kada takav poredak društvene nejednakosti bude zamenjen, bez obzira kakvim obrazloženjima se to pravda, formalnim ujednačavanjem svih ljudi i društvenih grupa, nastaje poredak sveopšteg uprosečavanja i trivijalnosti svake vrste. Poredak koji je, po liku božijeg poretka, sazdan na jedinstvu raznolikosti u hijerarhijskom nizu, jeste, za Leontjeva, istovremeno i vrhunski obrazac lepote. On određuje liberalnu demokratiju kao poredak „opšteg utilitarizma, plitkog svakodnevnog rada i neprivlačne prozaičnosti."[264] U demokratiji, liberalnom kapitalizmu i socijalizmu ne mogu, po njemu, da nastanu dela visoke umetničke vrednosti. Pošto bez postojanja poretka stroge hijerarhije nema stvaralaštva koje stremi lepoti kao takvoj, nezavisno od društvene stvarnosti, nije čudno to što je Leontjev čitavu civilizaciju zapadnog hrišćanstva označio kao ružnu.[265] Potiskivanjem neizbežnih, prirodnih razlika u pogledu sposobnosti između pojedinaca, širom se otvaraju vrata totalitarnim manipulacijama čitavim narodima i svim ljudima uopšte. Da u takvim

poduhvatima prvo strada lepota vidi se na primerima ostvarenja „umetnika" iz vremena socrealizma i, posebno, o tome svedoče najviši dometi tzv.masovne kulture. Takođe je važna nedoumica, da li formalna jednakost znači istovremeno i pravednost? Na to pitanje je još Aristotel pružio ubedljiv odgovor (Nikomahova etika). Konačno, ako lepota zaista može da „spasi svet" (Dostojevski), onda je Leontjev, nešto pre pisca „Poniženih i uvređenih", istakao da za civilizaciju zapadnog hrišćanstva i njene političke proizvode, liberalnu demokratiju i socijalizam, nema spasa.

Ako pomenute tri faze, kroz koje neizbežno mora da prođe svako pojedino društvo, nastajanje **(Enstehen)**, postojanje **(Dasein)** i nestajanje **(Vergehen)**[266], „primenimo" u analizi međunarodnih odnosa, nestajanje, tj., raspad i pretvaranje u neorgansko bi započelo potiranjem razlika između naroda, njihovih kultura i civilizacija. Treba se ovde podsetiti da je za ovog vatrenog zagovornika lepote i moći u stvaranju i životu „najviša tačka razvoja ne samo u organskim telima, nego i uopšte u organskim pojavama, najviši stepen složenosti, koju objedinjuje čvrsto unutrašnje jedinstvo."[267] Nasuprot takvom idealnom stanju, „svet u kome pohotljiv u sticanju,bestidni i amoralni buržoa sve kupuje i svačim trguje",[268] ono što je za Leontjeva „regresivna jednostavnost", plitkoumno proglašava za napredak; „ovaj drski **internacionalni** (kurziv D.S.) spekulant trguje kulturom, nacijom, civilizacijom, verom..."[269] Takvom svetu, u kome je presudno merilo „napretka" količina, u potpunosti je strana veličina žrtvovanja u ime religiozno-državne ideje. Leontjev navodi kako je više oduševljen postupkom Kserksovih velikodostojnika, koji su, radi spasa svog vladara, skakali u more sa preopterećene lađe, nego podvigom junaka sa Termopila.[270]

Ono što u velikoj meri razlikuje Leontjeva od drugih ruskih filozofa religije tiče se njegovog odnosa prema hrišćanstvu. U njegovom učenju Bog se ne ovaploćuje kroz univerzalnu ljubav (kao npr., kod Solovjova, Dostojevskog, Tolstoja, oca Sergija Bulgakova,...), nego uliva strah čoveku kao transcedentalni Tvorac i Sudija. Pojedinac može da se nada spasenju jedino žrtvovanjem i doslednim odbacivanjem čulnog stava. Leontjeva zanima isključivo odnos pojedinca i Boga; po njemu, društveni odnosi se ne mogu procenjivati iz ugla posmatranja hrišćanskih načela. Kad je reč o međunarodnim odnosima, čovečno ponašanje, kojim su obavezani pojedinci, ne odnosi se na političke upravljače. „Ima humanih ljudi, ali nema humanih država",[271] kazuje „ruski Niče". Kao i Makijaveli, odrešito veli da „politika nije

etika".[272] Posedovanje „nešto" lukavstva je prethodni uslov bilo kojoj državi da bi uopšte mogla da opstane. Kao što se može videti, Leontjev krajnje realistički sagledava pravu prirodu međunarodnih i međudržavnih odnosa. Tako, ni u odnosima pojedinaca i društvenih grupa ne može biti pravde i moralnosti, ukoliko se one poistovećuju sa jednakošću jer „znamo da vizantijski moralni ideal podvrgava sumnji sve zemaljsko, sreću, postojanost naše lične čistote, našu sposobnost za potpunim moralnim savršenstvom ovde..."[273] Leontjev, dalje, smatra da „vizantizam" i izvorno hrišćansko učenje, u pogledu odnosa prama zemaljskim, političkim porecima, imaju isto gledište. „Znamo da vizantizam (kao i hrišćanstvo uopšte) odbacuje svaku nadu u sveopšte blagostanje naroda; da je on potpuna antiteza ideji o svečovečanstvu u smislu zemaljske svejednakosti, zemaljske sveslobode, zemaljskog svesavršenstva i svezadovoljstva".[274] Iz napred rečenog sledi da je i sva lepota nebeska a ne zemaljska. Vlastiti esteticizam i imoralizam on je nastojao da usaglasi sa načelima hrišćanstva, tvrdeći kako je njegov vrednosni poredak sastavni deo učenja Bogočoveka iz Nazareta. Od značaja je za istraživanje društvenog i međunarodnog poretka to što Leontjev odriče hrišćanskoj veri bilo kakav uticaj na stvarne društvene odnose. Sve one koji misle drukčije o tome on podsmešljivo naziva „ružičastim hrišćanima". Kada se znaju stavovi drugih ruskih religijskih filozofa i mislilaca, onda nije teško zaključiti da je njegova žaoka usmerena prvenstveno na Dostojevskog i Tolstoja, koji su smatrali kako se zemaljski poredak može i mora saobraziti zahtevima Hristove etike[275]; možda i više dotiče učenja Solovjova, oca Sergija Bulgakova i mišljenje Berđajeva iz vremena kada je pisac „Smisla stvaralaštva" živeo u izgnanstvu i zalagao se da se hrišćanstvo od unutrašnjeg sveta pojedinca okrene spoljnim društvenim odnosima. Zagovornici oba suprotstavljena stanovišta su isticali da njihova tumačenja odnosa hrišćanstva prema zemaljskom poretku odgovaraju izvornim načelima ove vere. Sa svoje strane, Leontjev nepokolebljivo tvrdi da „Božanska istina jevanđelja pravdu na zemlji nije nam obećala, i nije nam propovedala pravnu slobodu već samo slobodu moralnu i duhovnu koja se i u lancima može postići."[276] Čak i da je ovakve stavove zagovarao samo iz versko-filozofskih ubeđenja, teško je poverovati da sjajan um, kakav je zaista bio Konstantin Leontjev, nije uzeo u obzir i praktično-političke posledice svog učenja. Ipak, otvoreno divljenje za rusko samodržavlje iskazano u njegovom „Varšavskom dnevniku", da „Rusiju treba malo zalediti kako ne bi počela da truli"[277], upućuje na zaključak da je odbrana određenog

društveno-političkog poretka njegov prvenstveni poticaj da se uključi u raspravu o ovim pitanjima. Time što odriče hrišćanstvu uticaj na stvarne društvene odnose, Leontjev, svejedno da li to namerava ili ne, smatra postojeći poredak za nedodirljiv i nepromenljiv. Na sličan način, o čemu je inače već govoreno, istočnjačke religije individualnog spasa ,"izvlačeći" pojedinca iz stvarnih društvenih odnosa, čuvaju temelje postojećeg poretka. Kad je reč o hrišćanstvu, Leontjev verujućem čoveku ostavlja krutu podelu „svetova" kojima ovaj treba da služi u duhu Hristove poznate izreke: „Dajte caru carevo, a Bogu božije".

Ostavljajući čitav prostor ljudskih prava i sloboda ničim ograničenoj volji samodršca kao tzv. božijem zastupniku na Zemlji, Leontjev je napustio stroga načela izvornog hrišćanskog učenja jer je obogotvorio cara koji je, ipak, samo čovek. Preziranjem pravnih garancija ljudskih prava i sloboda, on **ipso facto** poriče čoveka kao posebnu ličnost. Nije na odmet dodati ovde oštroumnu opasku Aleksandra Solženjicina, izgovorenu u njegovoj čuvenoj Harvardskoj reči povodom kritike zapadnjačkog antropocentrizma, da je i društvo **„u kome nema drugih merila do onih pravnih takođe malo dostojno čoveka".**[278] Pojedine njegove ocene odnosa duhovne i svetovne vlasti predstavljaju Konstantina Leontjeva i kao vrsnog politikologa – kada, primera radi, oštroumno uočava nekolike društvene uloge institucije crkve – ispravno ističući da tzv.božiji namesnik na Zemlji nije samo čuvar postojećeg odnosa snaga,nego i delotvorni **instrumentum regni** dnevne politike. „Sa dolaskom hrišćanskih imperatora na presto, tim novim činovničkim vlastima dodato je još jedno mnogo sigurnije sredstvo za uspostavljanje **društvene discipline** (kurziv D.S.) – vlast crkve, vlast i privilegije episkopa. To oruđe stari Rim nije imao; on nije imao tako jak, privilegovan sveštenički stalež. To novo i veoma efikasno oruđe discipline pojavilo se u hrišćanskoj Vizantiji".[279] Poredak ruskog carizma je počivao na istovetnom odnosu dve vlasti.

Kad se svi napred izneti stavovi Konstantina Leontjeva uzmu u obzir, njegovo učenje se sa mnogo više osnova nego filozofija istorije Nikolaja Danilevskog, može podvesti pod tzv."puzeće društvene teorije". Doduše, doslednost u razvijanju početnih ideja i strogo izvođenje njima odgovarajućih zaključaka mu se ne može osporiti. Odan vlastitim uverenjima, on se pred kraj života podvrgao dobrovoljnoj askezi monaškog života tražeći tako, izvan društva i čulnog stava, lično spasenje. Primera radi, nije delio neprijateljski stav F. M. Dostojevskog prema rimokatoličkoj crkvi jer je u ustanovi inkvizicije prepoznao u praksi ostvareno načelo despotske organizacije i uprave

kome je bio bez ostatka privržen. Leontjevu se ne može poreći izvesna dalekovidost: njegovom oku, naime, nisu promakle duboko usađene sklonosti ka totalitarnom načinu vladanja, zaumna isključivost i krajnja nedemokratičnost radikalnih ruskih levičara. Srastanje samodržavlja i takvih levičarskih ideja se zaista i dogodilo u čudovišnom liku društvenog poretka SSSR-a za vreme Staljina i kasnije.

Unekoliko slično Konstantinu Leontjevu, o odnosu Božijeg poretka i „zemaljskih" poredaka, pitanjima smisla i pravca najšireg društvenog kretanja, problemima odnosa različitih vera, kultura i civilizacija, bavili su se i drugi ruski bogotražitelji, mislioci i umetnici: Vladimir Solovjov, Fjodor Mihajlovič Dostojevski, Lav Nikolajevič Tolstoj, Sergej Bulgakov, Nikolaj Berđajev,... Za Vladimira Solovjova, najvećeg filozofa i teologa među ruskim bogotražiteljima, može se takođe kazati da je bio veran jedino svojim idejama. Njegovo učenje jeste jedan celovit, dovršen i dosledan filozofsko-teološki sistem, značajno različit u odnosu na ranije izložene stavove Danilevskog i Leontjeva. Misao Vladimira Solovjova je nadahnula i takve duhovne veličine kao što su Dostojevski, Tolstoj, Bulgakov, Berđajev... Kad je reč o idejama društvenog poretka, razmatranjima odnosa Božijeg carstva i zemaljskih oblika političkog organizovanja, ekumenskim pokušajima stvaranja svetske crkve kao nužnog preduslova za ujedinjenje čovečanstva u univerzalnu zajednicu, naučavanje pisca studije „Kriza zapadne filozofije – protiv pozitivizma" je nezaobilazno i iz ugla posmatranja ovog istraživanja. Štaviše, Vladimir Solovjov se predstavio kao tvorac nekolikih pojmova koji su ga nadživeli u potonjim raspravama o ovim temama: reč je o zamislima tzv.hrišćanske politike, „hrišćanskog socijalizma", „univerzalnog moralnog poretka", „poretka slobodne teokratije"... Više puta navođena opaska Frederika Koplstona o društvenoj angažovanosti, kao jednoj od glavnih odlika ruske religijske filozofije i mišljenja uopšte, ima posebnu zasnovanost baš u slučaju Solovjova. Kad neko odbrani doktorat pod naslovom „Kritika apstraktnih principa", onda je već iz naslova jasno kakav odnos on ima prema metafizičkom zanemarivanju materijalne, čulne stvarnosti i odnosa koji vladaju u njoj. Pored toga, u mišljenju ovog stožera ruske religijsko-filozofske pozornice smelo se prožimaju i nadopunjuju vera i razum; po toj odlici Solovjov je, npr., pre sličan širini jednog Nikole Kuzanskog, nego učenjima Avgustina i Tome Akvinskog.

Dok Danilevski i Leontjev „razbijaju" istorijski tok, dotle Solovjov smatra ukupno društveno kretanje jedinstvenim. Nasuprot naturali-

zmu, partikularizmu i imoralizmu Danilevskog i Leontjeva, Solovjov, tumačeći društveno kretanje i hrišćansko učenje, iznosi drukčije stavove. Doduše, shvatanja Solovjova unekoliko odudaraju i od Hristovih reči, npr., da njegovo carstvo nije od ovoga sveta: „Carstvo Božije neće doći da se vidi; niti će se kazati: evo ga ovdje ili ondje; jer, gle, carstvo je Božije unutra u vama".[280] Upravo se u ovoj tački nalazi čvorno mesto njegove hilijastičke jeresi: po Solovjovu, ostvarenje božijeg poretka na zemlji posle izvedenog temeljnog preobražaja čoveka i čovečanstva jeste glavni cilj i društvenog kretanja. Prema tome, božiji poredak ne treba da se ostvari samo u pojedinicu, nego se politički, privredni i ostali društveni odnosi moraju saobraziti načelima hrišćanskog morala. Za pisca dela „Rusija i univerzalna crkva" **(La Russie et l'eglise universelle)** društvo u svom suštinskom značenju, nije „spoljašna granica ličnosti nego njeno unutrašnje ispunjenje."[281] Solovjov je dosledan u izvođenju krajnjih posledica ovakvog svog stava: suprotno imoralizmu Danilevskog i Leontjeva, on ne pravi razliku između morala pojedinca i morala društva. Ideju napretka, koju je preuzeo od Nikolaja Fjodorova, razumeva kao napredovanje u širenju bratstva i bratske povezanosti među ljudima. Za njega je „istinski **moralni poredak** (kurziv D.S.) koji izražava apsolutno pravilan i apsolutno poželjan odnos svakog prema svemu i svega prema svakom. To se naziva carstvom Božijim".[282] Kad je reč o međunarodnim odnosima, hrišćanska politika, koja treba da preobrazi čovečanstvo u Božiji poredak, podrazumeva poštovanje moralnih načela i u odnosima država. Premda je i on verovao u pozvanje Rusije i ruskog naroda, takvu njenu ulogu je video u davanju primera hrišćanske ljubavi, a ne nasilnom nametanju vlastitih vrednosti i verovanja drugima. U zalaganju za ujedinjenje čovečanstva „bratskom ljubavlju", Solovjov nije usamljen među ruskim bogotražiteljima i mislioca. Treba primetiti da dok pisac dela „A Study of History" uzvikuje, „prvo sila a potom religija" **(Force first, Religion after!),**[283] ruski verski mislioci i filozofi stavljaju naglasak na veru kao ključnu polugu za povezivanje ljudi i ujedinjenje čovečanstva.

Za razliku od Konstantina Leontjeva, koji je isticao prožimanje hijerarhijskog organizovanja državnog poretka Rima sa duhovnom vlašću hrišćanske crkve kao primeran oblik međusobnog podržavanja dve vlasti, Solovjov osuđuje kompromis hrišćanskih načela i zemaljskih vrednosti izražen u preplitanju jednobožačke vere i paganskih političkih načela. O čemu se, zapravo, radi? Vladimir Solovjov optužuje, naime, i vlastodršce svoje zemlje da su izneverili duh izvornog hrišćanskog učenja time što su obogotvorili i idealizovali

„ograničene predmete umesto beskonačnog božanstva" i, dalje, „privatne interese bilo kakve grupe ljudi stavili namesto opšteg dobra". To, zaključuje on, „neizbežno prelazi kao i služenje idolima paganstva, u nemoralne i krvoločne orgije".[284] Sve ovo jednako važi kako za unutrašnje društvene tako i za međudržavne i međunarodne odnose. Po njemu su hrišćanske crkve na Istoku i Zapadu podjednako podbacile u širenju Božijeg poretka na Zemlji. Nije dovoljno, opominje Solovjov, raditi samo na ličnom spasenju; treba sve društvene odnose, takođe, usaglasiti sa hrišćanskim načelima.

Da je Solovjov bio istinski privrženik trpeljivosti i međusobnog razumevanja svedoči, između ostalog, i njegov odnos prema rimokatoličanstvu. U ovom pogledu se, takođe, razilazio sa Danilevskim i Leontjevim: on nije sporio rimokatoličkoj crkvi apostolski karakter jer u budućoj ujedinjenoj hrišćanskoj crkvi nijedna posebna crkva-članica neće imati veća prava od ostalih. Pravoslavnu i rimokatoličku crkvu je smatrao za „dopunjujuće", pri čemu „ni jedna ni druga nije ona prava".[285] Ponesen idejom mogućeg ostvarenja „poretka slobodne teokratije u kojoj će Vaseljenska crkva dostići punu meru Hristovog uzrasta"[286], pokušao je on, naivno, da za svoj naum pridobije podršku pape i ruskog cara. Skoro da nema potrebe objašnjavati zašto taj „savez" nije bio moguć, tj., pokazivati kako jedna istorijska crkva i jedan despot, samodržac, ne mogu biti nosioci takvih promena. Zanimljivo je da za ovaj poduhvat Solovjov izostavlja Rusku pravoslavnu crkvu, verovatno svestan njene stvarne potčinjenosti svetovnoj vlasti putem nadzora koji je nad njenom delatnošću vršio **oberprokuror** Svetog sinoda. Isključivanjem pravoslavne crkve iz ovakvog napora, Solovjov protivreči vlastitoj tvrdnji da je ocrkovljenje moguće tek spajanjem „Božanskog načela očuvanim jedino unutar Istočne crkve sa čovečanskim principom koji prenaglašen u odnosu na duhovnost odlikuje rimokatoličanstvo."[287] Ipak, misliocu njegovog formata nisu promakle još neke osobine rimokatoličke crkve. On, naime, teško optužuje rimsku kuriju da nije „odolela iskušenjima religioznog vlastoljublja"[288], silom namećući ne samo veru, nego i vlast određenog političkog poretka. Takav način širenja vere u Bogočoveka iz Nazareta poriče samu suštinu hrišćanstva. Solovjov ispravno primećuje da se pobeđeni narodi, kojima je „spolja" silom nametano hrišćansko učenje, nisu pokorili Hristu nego rimokatoličkoj crkvi; od tih naroda se ne zahteva stvarno ispovedanje vere, nego pokornost autoritetu pape. Pomenuto izopačenje „tela Hristovog" na Zapadu je najvidljivije u ustanovi jezuitizma – „Jezuitizmom upravlja vlastoljublje, a ne hrišćanska revnost; narodi se ne pokoravaju Hristu nego crkvenoj vlasti; od njih se više ne traži stvarno ispovedanje hrišćanske vere – dovoljno je da priznaju papu i potčine se crkvenim vlastima."[289] Da bi potkrepio ovakve svoje stavove, navodi on reči jednog jezuite: „Naravno, danas niko ne može verovati u veći deo hrišćanskog dogmata, na primer, u Božanstvo Hristovo. Ali, složićete se da civilizovano ljudsko društvo ne može postojati bez jakog autoriteta i čvrsto **organizovane hijerarhije** (kurziv D.S.), kakvi postoje jedino u rimokatoličkoj crkvi, zbog čega svaki razuman čovek, koji drži do interesa čovečanstva, mora stati na stranu katoličke crkve, tj., mora biti katolik."[290] Vladimir Solovjov, je posle svega, ipak, primio poslednju pričest kao pravoslavni hrišćanin.

Tamo gde su hrišćanske crkve propustile da se pozabave društvenom pravdom i ostvaranjem dobra u stvarnim međuljudskim odnosima, širom je otvoren prostor socijalističkim idejama i njihovim zagovornicima.[291] Rešavanja navedenih problema su se poduhvatili, na njihov osoben način levičari, od umerenih do radikalnih. Solovjov je u potpunosti bio svestan zahteva koje je postavljao tadašnji društveni poredak. Istina je, naime, da ljudi ne žive samo od hleba, ali je takođe tačno da i bez hleba ne mogu da žive. Ovo saznanje su vešto iskoristili zagovornici levih ideologija i, na osnovu nezadovoljenih čovekovih, materijalnih potreba, obezbedili podršku svojim političkim organizacijama u borbi za vlast. Solovjov je prvi oštroumno uočio da su levičari, čak i više nego ideolozi kapitalizma, zasnivali svoju zamisao pravednijeg društva na naglašavanju značaja materijalne proizvodnje života. Veoma je važno istaći da je Solovjov bio protiv ateističkog i ekonomicističkog, ali ne i protiv socijalizma kao takvog. Smatrao je, naime, da u društveno pravedne socijalističke odnose treba uneti hrišćansku kulturu koja podrazumeva da se u poretku tri osnovna načela, koja utemeljuju ovakvo uređenje, materijalno i racionalno pokoravaju božanskom.

Iako je tvrdio kako svaki „zemaljski" poredak predstavlja pad božanskog poretka u „reku pojava"[292], nije mislio da između ovostranog i onostranog sveta postoje neprelazni zidovi. Dopuštao je mogućnost da kroz moralno organizovanje društva, koje podrazumeva vođenje hrišćanske politike i poštovanje hrišćanske kulture, prolazni ili materijalni poredak može da dostigne svejedinstvo. SVEJEDINSTVO jeste idealni poredak BOGOČOVEČANSTVA, tj., poredak tzv. SLOBODNE TEOKRATIJE, odnosno, ostvaren BOŽIJI POREDAK NA ZEMLJI.[293] Spona kroz čije se duhovno i fizičko postojanje prožimaju i utapaju prolazni i večni svet, jedan u drugi, jeste neponovljivi i jedin-

stveni Isus Hrist – Bogočovek. Pojedinačni ljudski stvorovi, takođe, svojim postojanjem posreduju oba poretka, jer i oni predstavljaju svojevrsni spoj Božanstva i materijalne prirode.[294] U Hristu se, prema tome, sjedinjuju materija, priroda ili ljudski činilac, na jednoj, sa stvaralačkim, delatnim načelom ili božanskim umom, na drugoj strani. Bogočovek je jedan, dok se čovekobog otelovljuje kao pripadnik čovečanstva, u svoj svojoj celovitosti, tj., sveukupnosti, u jedinstvu sa svima. Čovekobog je prema tome, za razliku od Bogočoveka, nužno kolektivan i univerzalan. Čovekobog je, zapravo, svečovečanstvo koje kroz svejedinstvo otelovljuje Božiji poredak na zemlji ili, kazano pojmovima pisca „Predavanja o bogočovečnstvu", poredak tzv. slobodne teokratije. Solovjov, dalje, bogočovečanstvo poistovećuje sa Telom Hristovim, tj., Vaseljenskom crkvom – tako se dolazi do samog središta čak i za teologe zapetljanog sistema: poslednje izjednačavanje crkve sa svim pripadnicima ljudskog roda jeste, konačno, poželjno ocrkovljenje.[295] Ocrkovljenje je, slobodnije rečeno, univerzalizacija, odnosno proširenje hrišćanske crkve na čitav svet. Otuda i pomenute praktično-političke posledice jednog ovakvog naučavanja u pokušaju Solovjova da za svoj poduhvat pridobije „komplementarne hrišćanske crkve". Jednu, koja je sačuvala Božansku istinu i načelo vere, i drugu, koja se razvila više u pravcu svetovne organizacije sa tome odgovarajućim ciljevima. Ekumenizam, o kome se i danas, na izmaku stoleća i milenijuma, toliko govori, za Solovjova je značio srastanje dve hrišćanske crkve, bez potčinjavanja u međusobnim odnosima. Dosledan vlastitoj ideji o sveopštoj ljudskoj zajednici koja je prožeta moralom, Solovjov zagovara dobrovoljno prihvatanje, a ne nametanje hrišćanstva drugim narodima. Zato je, uostalom, takvu zajednicu i označio kao tzv. SLOBODNU teokratiju.

Očita je sklonost Solovjova, istovremeno kao filozofa i teologa, prema objedinjavanju, uopštavanju, jednom rečju, ka „ocelovljenju" stvari. Filozofski najšire obrazovan delio je on poznati Hegelov stav da je istina jedino u celini i celina sama. Po obuhvatu i dubini mišljenja, Solovjov je prevazišao mnoge svoje savremenike, a istovremeno ostao nedostižan uzor nastavljačima u oblastima kojima se bavio. Kao što je njegova misao spoj razuma i vere, tj., filozofije i teologije, tako i pogled na svet koji je zagovarao podrazumeva spoznaju stvari kroz opštu sintezu nauke, filozofije i religije. Na drugi način kazano to isto, on je naglašavao značaj jedinstva **DOBROG**, kao predmeta volje, **ISTINITOG**, kao predmeta razuma i, **LEPOG**, kao predmeta umetničkog stvaranja.[296]

Fjodor Mihajlovič Dostojevski je verovatno najgorostasnija pojava među ruskim misliocima prošloga veka. S obzirom na obuhvatnost, složenost, raznovrsnost i domete njegove duhovne delatnosti, pojam mislilac jezički i sadržinski najtačnije označava ovog stvaraoca.[297] On nije ostavio iza sebe nikakav „zaokružen" filozofski sistem; ipak, genijalnost njegovog intuitivnog opažanja „smrtnih pitanja" čovekovog postojanja, istraživanja smisla života i istorije, poniranja u nepojamne dubine stožernog odnosa Boga i čoveka, prevazilaze, svojim domašajima, bilo koji naučni, teološki ili filozofski napor uzet ponaosob. Dostojevski je, takođe, promišljao stvarnost tadašnjih društvenih i međunarodnih odnosa uopšte. Pozvanje Rusije i ruskog naroda u međudržavnom i međunarodnom poretku posmatrao je u dve ravni: a) pojavnoj i b) apsolutnoj stvarnosti. Božijem poretku, na jednoj, on protivstavlja stvarni društveni i međunarodni poredak, na drugoj strani; ovakvo razlikovanje podseća na Plotinovo odvajanje **Jednog** od **Samkare**. Ako se, dalje, poslužimo kategorijama Kantove filozofije, može se zaključiti da Dostojevskog malo ili nimalo zanima poredak po sebi; on teistički kosmos svih stvari sa Hristosom u središtu doživljava osećanjima i posmatra očima čoveka, pojedinca i naroda kome pripada. Zato njegove ideje nisu samo nebeski balet beskrvnih kategorija, nego su zbiljski, društveno utemeljene.[298] Primera radi, „živi" čovek je u njegovim delima stalno rastrzan unutrašnjom borbom krajnosti, pri čemu mu je data sloboda da bira između dobra i zla. Dalje, takav moralno odgovoran pojedinac mora prvo da pređe planinu svoga JA da bi uopše dospeo do društvenog poretka koji je otelovljen kao istinska zajednica.

Ovaj, kako ga je Berđajev nazvao, „genijalni dijalektičar" i „najveći metafizičar Rusije",[299] nije propustio da se pozabavi i nekim ideološkim pitanjima svoga vremena. Tako se i dogodilo da jedan Dostojevski govori o kapitalizmu, socijalizmu, odnosu između hrišćanskih crkava i, pre svega, o uticaju vere i ustanove crkve na stanje društvene (ne)pravde... Kad je reč o socijalizmu, isticao je da je jedna od suštinskih odlika ovog poretka odbacivanje istinske vere u Boga. Takva ateistička crta se, po njemu, može objasniti kao zamena Bogočoveka čovekobogom, tj., vidi se u prevazi materijalnog načela nad duhovnim. Iz ovih dosadašnjih stavova nije teško prepoznati uticaj Solovjova na Dostojevskog. Pisac „Braće Karamazov" ide dalje u raščlanjivanju tvrdnje o ateističkoj prirodi socijalizma. Pošto čovek, često je govorio Dostojevski, konačno mora u nešto da veruje, u poretku socijalizma pojedincu se nameću tobožnji bogovi, idoli i kumiri.

Inače, socijalizam, koji su zagovarali ruski levičari toga vremena, nije u protivstavu prema kapitalizmu, nego predstavlja samo krajnje izoštravanje njegovog materijalnog načela. Štaviše, u pogledu stvarnih prava i sloboda pojedinca i poštovanja verskih osećanja, socijalizam predstavlja korak nazad jer, između ostalog, ustanovljava jednu sirovu vladavinu manjine nad većinom u ime tzv. istorijskih ciljeva. Neophodno je, ipak, objasniti još neka razmišljanja Dostojevskog koja prethode ovakvim stavovima. Pre svega, on nije bio antropološki optimista. Ljudi, smatra, npr., njegov Veliki inkvizitor („Braća Karamazovi"), po neodoljivom nalogu vlastite nepromenljive prirode, teško podnose teret slobode, tj., uglavnom daju prednost položaju u kome su lišeni odgovornosti donošenja sudbinskih odluka. Kad god to može, čovek nastoji da se skloni sa vetrometine neizvesnosti; više voli da mu se kaže šta i kako da radi. Pojedinac, veli Dostojevski, po nalogu te iste svoje unutrašnje, osnovne prirode, iznad svega vrednuje materijalnu sigurnost i spreman je da za nju žrtvuje slobodu. Upravo socijalizam (odnosno, Veliki inkvizitor) stavlja u izgled sreću i bezbrižnost materijalnog blagostanja, a uzima mu slobodu... Veliki Inkvizitor zagovara, naime, srećan život u mravinjaku ili kokošarniku; pri tome, Hrista optužuje da je na nejaka čovečija pleća stavio pretežak teret slobode koju ovaj nije u stanju da nosi. Poredak socijalizma, prema tome, svodi čoveka samo na ćeliju tzv. društvenog organizma, neprepoznatljiv deo celine. Kada su i u najmanjoj meri materijalno zbrinuti, ljudi su skloni da opravdavaju ovakav poredak, ne ulazeći dublje u suštinu stvari: da li je, naime, ono što se dobija vredno onoga što se gubi? Upravo je u ovom „međuprostoru" nađen oslonac za delovanje veoma uspešnim polugama manipulacije i socijalnog inženjeringa nad masama u socijalizmu i sličnim društvenim porecima. Kad god je u jednom društvu većina nezadovoljna svojim materijalnim položajem, stvaraju se potrebni uslovi da na pozornicu stupi Veliki inkvizitor sa njegovom zavodljivom pričom. Socijalizam, inače, čega je i Dostojevski bio potpuno svestan, ima itekako mnogo razloga da bi bio osnovano branjen. Otuda je njegov sud pre obazriv, nego izričit. Postupkom dijalektičara, on samo izlaže pred čitaoca krajnosti poretka čovekoboga i poredi ga sa poželjnim poretkom Bogočoveka; veoma retko je, inače, sintezama premošćavao suprotstavljene teze. Ako se saglasimo sa shvatanjem čovekove prirode onakvom kakvom je Inkvizitor vidi, onda nećemo pogrešiti kad ustvrdimo da je ovaj najveći od svih manipulatora u suštini ateista i da su mu ciljevi isključivo materijalni i svetovni. Zanimljivo je da Dostojevski poistovećuje Velikog inkvizitora ne samo sa socijalizmom, nego i sa rimokatoličkom crkvom. Po njemu, ova crkva je obogotvoravanjem jednog čoveka osobinom nepogrešivosti prestala da propoveda izvorno Hristovo učenje; čovekobog u stolici svetog Petra i jezuitski redovi su izneverili Hrista u težnji za osvajanjem svetovne moći i, na taj način, pali u treći od grehova kojima je đavo iskušavao Sina Božijeg.[300] Osuđivao je rimokatoličku crkvu koja, vođena ovakvim ciljevima, nameće ljudima milom i silom svoja verovanja i svodi ih, tako, na bezlične članove mravinjaka. Teško je navedene stavove odbaciti pozivajući se samo na ideološke i verske predrasude koje je Dostojevski zaista imao prema socijalizmu i rimokatoličanstvu, kako to inače čini Frederik Koplston u ovde navođenoj studiji. Takođe je neutemeljena i jednostrana optužba ovog povremeno i protivrečnog mislioca, da je u njegovim delima i praktičnoj delatnosti branio poredak samodržavlja. Dostojevski je preživeo suočavanje sa streljačkim vodom, 22. XII 1849. godine, na Semjonovskom trgu u Petrogradu. On je, doduše, smatrao da je socijalizam čedo i naslednik rimokatoličanstva.[301] Dovođenjem u vezu na ovakav način rimokatoličanstva i socijalizma, Dostojevski je mnogo pomogao i u odgonetanju međunarodnih odnosa XX veka, kao i odnosa civilizacija i kultura u Evropi posle tzv. hladnog rata. Uzgred, da navedeni stav nije plod predubeđenja usamljenog pravoslavnog Slovena, svedoči još izričitiji stav o tome Ota fon Bizmarka koji naziva socijalizam „čudovišnim zametkom katoličanstva".[302] U naše doba, „ribari ljudskih duša" tzv. tržišne, liberalne demokratije su otišli, međutim, „još dalje" u manipulaciji masama koristeći se saznanjima o glavnim odlikama ljudske prirode.

Dostojevski bi, verovatno, izneverio dijalektičara u sebi da nije izložio i drugu krajnost-antitezu u svojim razmatranjima odlika ljudske prirode. Sva ljudska bića nose, naime, više ili manje izraženu crtu nemirenja sa postojećim, klicu pobune. Pošto čovek nije samo **factum** nego i **faciendum**, tj., nastoji da svešću spozna svoje postojanje, pojedinac se ne miri sa vlastitim svođenjem samo na nivo pojavnog, predmetnog sveta. Kao „biće na putu" **(Auf-dem-Wege-Sein)** koje se neprestano samostvara u pokušajima da izađe iz vlastite pojavnosti, čovek, u protivstavu prema onome što predmetno jeste, predstavlja, zapravo, stvorenje pobune (Kamijev **l'homme revolte**). Ljudsko biće, prema tome, nosi u sebi mogućnost prevazilaženja poretka pojavne datosti putem osvajanja nezavisnosti (autonomije) u odnosu na pojavnost iz koje hoće pobunom da izađe. Alber Kami kaže da pobunjeni čovek „stoji pre ili posle svetog"(le sacre).[303] Drugim rečima, čovek

prevazilazi fizičkim postojanjem zadati okvir time što mišljenjem može da obuhvati celinu-poredak, kao i svoje mesto u njemu. Za Dostojevskog je ključna stvar u razmatranju oba poretka, božijeg i ljudskog, da se taj napor čini iz ugla čoveka kao istovremeno osećajnog i razumskog bića.

Nasuprot zagovaranju izolovanosti slovenskog kulturno-istorijskog tipa u filozofemi Nikolaja Danilevskog, F. M. Dostojevski smatra da Rusija može da ostvari idealno društveno uređenje poretkom koji bi bio spoj tradicija ruske seoske opštine sa dostignutim slobodama i pravima pojedinca na Zapadu.[304] Da ne bi došlo do zabune, ovde treba učiniti jednu primedbu: Dostojevski nije imao nikakvih iluzija u pogledu stvarnog stanja ljudskih prava i sloboda u državama romansko-germanskog kulturnog kruga; on je samo bio svestan činjenice da Ruska država nije svojim podanicima obezbeđivala ni minimum onih formalnih prava kojima se gordio Zapad. Posle boravaka u Parizu i Londonu utihnuće skoro potpuno njegovo zagovaranje nekih vrednosti i oblika društvenog i političkog organizovanja u tim zemljama. Dostojevski je samo na kratko bio oduševljen postojanjem pravnih garancija ljudskih prava i sloboda u tom delu Evrope; ubrzo je uvideo da društva koja teže da liče na mravinjake i kokošarnike teško mogu biti ideal onima koji teže stvaranju istinske ljudske zajednice, tj., Božijem poretku na Zemlji.

Premda o tome nije nigde izričito govorio, posredno se iz dela Dostojevskog može zaključiti da je on odbacivao samo ateistički socijalizam, ali ne i socijalistički poredak prožet hrišćanskim vrednostima. „Njegov" socijalizam se može odrediti kao hrišćanski i personalistički: kao amalgam izvornih hrišćanskih načela i pravno garantovanih ljudskih prava i sloboda. U tom smislu, učenje Dostojevskog istovremeno predstavlja most između zamisli hrišćanske politike u teozofiji Vladimira Solovjova i oca Sergeja Bulgakova i shvatanja sabornosti, koje u tumačenju Nikolaja Berđajeva, podrazumeva društvo jedinstvenih i neponovljivih ličnosti. Iako se sam Dostojevski nije upuštao u raspravu o odnosu pojedinca i zajednice u poželjnom poretku tzv. hrišćanskog socijalizma, iz ukupne zaostavštine ovog „ružičastog hrišćanina" proizilazi da je naginjao shvatanju sabornosti u učenju Berđajeva.

On posmatra društveno kretanje kao jedinstven istorijski proces koji stremi svom krajnjem cilju-eshatonu. U pogledu samog nosioca ovog kretanja Dostojevski je protivrečan: istovremeno u toj ulozi vidi celinu ljudskog roda (čovečanstvo) i Rusiju, kojoj namenjuje pozvanje ispred svih ostalih naroda i država. Ujedinjenje čovečanstva,

naime, treba da, u ime svih, obavi ruska nacija. Dalje, teško je „pomiriti" povremene izlive netrpeljivosti velikog pisca prema Jevrejima, Poljacima ili Nemcima sa njegovim vatrenim zalaganjem za „bratsko opštenje naroda", tj., poredak SVEOPŠTEG LJUDSKOG BRATSTVA[305]; poput Solovjova, i on naglašava da je jedino Rusija pozvana da izvrši to opštečovečansko poslanje i stvori, umesto socijalističkog ideala čovekovog carstva, zajednicu „naroda koji se povinuju zakonu Hristosovog jevanđelja".[306] Ideal bratske zajednice svih ljudi i naroda je teško usaglasiti sa davanjem prednosti bilo kojoj naciji u poduhvatu stvaranja takvog poretka. Pisac dela „Poniženi i uvređeni" u zanosu kaže: „Vi verujete, a i ja s vama, u ono što je opšteljudsko, to jest da će jednom pred svetlošću razuma i svesti pasti prirodne pregrade i predrasude koje do danas sprečavaju prirodno opštenje nacija, zbog egoizma nacionalnih zahteva, i da će samo tada narodi početi da žive istim duhom i načelom kao braća, težeći razumno i s ljubavlju opštoj harmoniji."[307] Na osnovu verovatno najdubljih poniranja u bezdane ljudske duše koja je izveo upravo sam Dostojevski, malo je verovatno da će „pred svetlošću razuma i svesti pasti prirodne pregrade i predrasude koje do danas sprečavaju slobodno opštenje nacija". Ako je cilj ukupnog društvenog i istorijskog kretanja zaista ostvarenje poretka „sveopšteg hrišćanskog bratstva", protivrečnost ostaje ukoliko se i dalje govori o pozvanju Rusije u tom naporu. Dostojevski ovu napetost „miri" tvrdnjom da Rusija, budući da pripada istovremeno Istoku i Zapadu, može da predstavlja čitavo čovečanstvo; u govoru posvećenom Aleksandru Puškinu, on se u tom smislu pita: „u čemu je snaga ruskog nacionalnog duha ako ne u težnji...ka **univerzalnosti** (kurziv D.S.) i sveobuhvatnom humanitarizmu",[308] jer „biti istinski Rus znači postati brat svim ljudima, **univerzalan čovek** (kurziv D.S.)".[309]

I, konačno, ono što razlikuje Dostojevskog i ruske bogotražitelje od većine filozofa istorije sa Zapada, kad je reč o ideji ujedinjenja čovečanstva, tiče se načina ostvarenja jedne takve sveopšte tvorevine, svejedno da li bi ona imala oblik svetske federacije, konfederacije, unitarne države ili svetske imperije, planetarnog carstva... Tojnbi, kao što je pomenuto, daje prvenstvo sili u odnosu na veru u preduzeću stvaranja svetske države: „versko ujedinjenje **sledi** (kurziv D.S.) vojno objedinjavanje".[310] F.M.Dostojevski smatra da novi svetski poredak opšteg sklada treba ostvariti „ne mačem, nego silom bratstva".[311] Kao kod Solovjova, i kod Dostojevskog je reč o ujedinjenju u Hristu; tom delu je, naravno, po njegovom mišljenju, najpre dorastao ruski narod

jer je sačuvao u sebi izvornu veru Bogočoveka iz Nazareta. Otuda je, po našem mišljenju, zamisao socijalizma u delima Dostojevskog pravilnije označavati kao **„ruski"**, nego kao **„hrišćanski" socijalizam**. Od manjeg je značaja ko će biti glavni nosilac ujedinjenja čovečanstva ako do njega uopšte i dođe; važnije od toga je može li „nekadašnja zver u čoveku biti pobeđena"?[312] Kada pojmimo sve krajnosti njegovog mišljenja čoveka na primerima likova Stavrogina ili Fjodora Karamazova, s jedne, i, čudovišnu materijalnu nezajžljivost čoveka u zapadnim društvima, s druge strane, veliko je pitanje može li među takvom braćom biti bratstva? Najposle, to što je poredak sveopšte bratske ljubavi, tj., ostvarenje carstva božijeg na Zemlji, samo nedostižni ideal, čega je bio, ipak, svestan i ovaj genijalni umetnik i mislilac, ne znači da o njemu ne treba razmišljati i srcem mu težiti.

Odgonetanjem smisla ljudskog života, istorijskog i ukupnog društvenog kretanja bavio se i grof Lav Nikolajevič Tolstoj; nije se zanimao samo sudbinama svojih književnih junaka čije je likove izvajao nedostižnim stilom viteza ruskog jezika. Uz neprolaznu lepotu rečenica iza sebe je ostavio i neka razmišljanja koja se tiču društvenog i verskog poretka i poretka uopšte. Na te stavove treba obratiti pažnju ne samo zbog književne veličine i slave Tolstoja, nego zbog njihovog značaja i uticaja koji su imali na ogroman broj čitalaca dela pisca iz Jasne Poljane. Po uzoru na većinu ruskih mislilaca, religijskih filozofa i pisaca XIX i XX veka, Tolstoj nije zanemario bavljenje društvenom stvarnošću svoga vremena. Tako, u njegovom najvećem delu, „Rat i mir", u „Epilogu", on opsežno izlaže vlastitu filozofiju istorije.

Nasuprot zamisli društvenog poretka oštre društvene nejednakosti koju srećemo kod Konstantina Leontjeva, Tolstoj zagovara tzv. **univerzalni hrišćanski anarhizam**. U poduhvatu stvaranja takvog jednog poretka ne vidi on nikakvu posebnu ulogu ruskog naroda. Premda, dalje, slično Solovjovu, određuje sopstvo kao „božansko načelo ograničeno telom koji nam se otkriva kao ljubav",[313] pravoslavnoj crkvi nije pripisivao „veća prava" u ostvarenju poželjnog cilja društvenog kretanja. Svi ljudi, smatrao je Tolstoj, bez obzira na veru, rasu, nacionalnost ili društveni stalež kome pripadaju, ako se nadahnu sveopštom ljubavlju, mogu da osmisle svoj život u najpunijem značenju i kao takvi stvore poredak hrišćanskog anarhizma. Do takvih, poželjnih, promena ne može da dođe delatnošću bilo koje ustanove, crkve, društvene organizacije – najmanje naporom države za koju je tvrdio da je u osnovi ustanova sile i prinude – nego moralnim preobraćanjem svakog pojedinca. Ističući ljubav kao „vrhunski zakon ži-

vota, bez izuzetka",[314] Tolstoj je sveo hrišćanstvo na „intuitivno moralno znanje"[315] kako ispravno primećuje Frederik Koplston u svojoj studiji „Filozofija u Rusiji". Pisac „Kritike dogmatskog bogoslovlja" je, poput Rusoa, verovao u prvobitnu dobrotu ljudske prirode i u to da civilizacija kvari čoveka. Zanimljivo je da čak ni crkvu nije video u ulozi onoga ko treba da se stara o „promeni srca i duše kod čoveka". Očigledno, ljubav, o kojoj govori Tolstoj, nije ljubav kao takva, nego je to konkretna ljubav prema svakom živom stvoru i čovečanstvu u celini. Užasnut pogubljenjima koja je nad atentatorima na cara naredio Aleksandar III, Tolstoj u spisu „Ne mogu da ćutim", sažeto iznosi svoje viđenje prirode ljubavi u odnosima ljudi: „ljudska ljubav – to je ljubav čoveka prema čoveku, prema **svakom čoveku** (kurziv D.S.), kao sinu božijem i bratu..."[316]

Odbacivao je ujedinjenje čovečanstva koje bi vrhunilo u bilo kakvom državnom obliku; smatrao je, naime, da jedna, u osnovi anarhična zajednica, kao što je poredak tzv. hrišćanskog anarhizma slobodnih ličnosti, treba da izraste preobražajem samih ljudi – **odozdo**. Iz ovakvih stavova se može, između drugih, izvući zaključak da Tolstoj, saglasno svom učenju, nije odobravao promene do kojih bi došlo revolucionarnim ili nekakvim drukčijim nasiljem. Kao što je poznato, posle događaja u Rusiji 1905. godine, Tolstoj je osudio caristički režim zbog autoritarnosti, jednako kao i radikalne levičare zbog upotrebe nasilja. Iako je imao razumevanje za potrebu korenitih društvenih promena zemlje u kojoj je živeo, Tolstoj nikada nije podržao neku „levičarsku" stranku ili pojedince i grupe s takvim uverenjima; njemu je, naime, bila strana svaka ideologija koja je, putem različitih političkih organizacija, nastojala da „usreći" čoveka spolja i silom.[317] S druge strane, on nije, poput, npr., Bakunjina, pozivao na nasilno rušenje postojeće države i država uopšte, tako da ga ne možemo ubrajati u grupu tzv. verodostojnih anarhista. Tolstojev anarhizam naliči pre rusoovskom i prudonovskom anarhizmu, nego, npr., stanju prvobitnog društvenog nereda **(State of Nature)** u učenju Tomasa Hobsa, izraženom u iskazu **bellum omnium contra omnes**. Najposle, poredak hrišćanskog anarhizma podrazumeva ljude koji su prožeti međusobnom ljubavlju, ljude čije se dobre namere **a priori** pretpostavljaju. Ovoliki antropološki optimizam i idealizam daleko prevazilaze shvatanja čovekove prirode u izvornom hrišćanskom učenju. Nije potrebno ulaziti u raspravu da li je jedan takav poredak uopšte moguć, a ako jeste, je li i poželjan? Na drugi način, mogu li se ljudski odnosi urediti u najmanjoj mogućoj meri kako bi skup pojedinaca poretka

„univerzalnog hrišćanskog anarhizma" mogao da bude shvaćen kao društvo, a da se pri tome izbegne najosnovnija organizacija i makar nagoveštena hijerarhija? Tolstoj nije postavljao ovakva pitanja.

Pisac „Rata i mira" je dosledni pacifista kakvih gotovo da nema u čitavoj istoriji ideja. Crkvu je, još, kritikovao kao ustanovu koja je, opravdavanjem ratova i smrtne kazne,navodno, napustila poduke jevanđelja. Ne treba posebno naglašavati kako se ove osude kose sa opravdavanjem odbrambenih i, u pojedinim slučajevima, napadačkih ratova u teodiceji Tome Akvinskog. Iz svega napred rečenog proizilazi da je Tolstoj, a ne Gandi, prvi veliki filozof nenasilja.

Bio je, inače, veoma sumnjičav u pogledu mogućnosti nauke i racionalnog znanja da proniknu tajnu konačne uzročnosti pojava i poretka svih stvari. Mnogo više je verovao u ulogu umetnosti u službi ideje dobra. Za razliku od Dostojevskog, koji se užasavao svakog „društvenog angažovanja" umetnosti, opravdano govoreći da je lepo korisno jedino kad je i zato što je lepo, Tolstoj je takvom stvaralaštvu odricao vrednost. On je smisao umetnosti video u njenoj najširoj pristupačnosti, kao i u služenju ideji dobra; pridavao je veći značaj saznanjima do kojih se dolazi buđenjem osećanja. A za iskrena osećanja su, kako je govorio, sposobniji ljudi iz „običnog naroda", ljudi nepomućene vere u Boga. Među takvim ljudima je, kao što je poznato, okončao život dajući tako najveću moguću potvrdu vlastitim uverenjima. Zagovaranjem umetnosti dostupne najširim slojevima naroda i istovremenim odbacivanjem najviših estetskih merila, Tolstoj se, po našem mišljenju, može smatrati za zagovornika tzv. masovne kulture.

Premda je tvrdio kako „uslovi **novog poretka** (kurziv D.S.) ne mogu (nam) biti potpuno poznati, jer tek treba da budu izgrađeni od nas samih",[318] Tolstoj se ne dvoumi u pogledu sredstava pomoću kojih će se uspostaviti poredak pohrišćanjenog anarhizma. Ako se, s pravom, mogu kritikovati utopističko-idealističke crte pomenute zamisli, Tolstojevom učenju se teško može odreći svetsko-istorijski značaj zbog njegovog zalaganja za otpor zlu nenasiljem. Iako je, po našem mišljenju, ljudska priroda skoro nepromenljivo sazdana kao svojevrsna **coincidentia oppositorum**, Tolstoj **ispravno** uviđa da promena tragično nesavršenih ljudskih poredaka mora da započne odozdo – od moralnog poboljšanja svakog pojedinca, nenasilno, s ljubavlju. Samo na taj način i takvim sredstvima ljudski odnosi mogu da postanu manje nesavršeni: sve težeći da dostignu nedostižno savršenstvo Božijeg poretka. Da hrišćani umeju da žive u nesavršenom svetu, u to nas, između drugih, uveravaju Majendorf i Nikola Milošević.

U delu najvećeg ruskog religijskog filozofa, „Origena XX veka", Sergeja Bulgakova, mogu se naći podsticajne ideje o društvenom i međunarodnom poretku, kao i mogućnostima i načinima ostvarenja Božijeg carstva na Zemlji. Živeći u vremenu „između ikone i sekire", ovaj profesor ekonomije je već u prvim svojim zrelim godinama napustio mladalačku ponesenost idejama marksizma. U mladosti je, naime, njegov pravdoljubiv duh privlačilo zalaganje ruskih levičara za korenite društvene promene; ispravno uočivši, kasnije, da površan polet ka društvenoj pravdi leve inteligencijie i njihovih političkih organizacija ne vodi mnogo računa o istini i etici, Bulgakov se trajno okrenuo idealizmu.[319] Presudan duhovni uticaj na vodeća pera znamenitog časopisa „Vjehi"(Putokazi), izvršilo je učenje Vladimira Solovjova. Ideja tzv. hrišćanske politike Vladimira Solovjova bila je u središtu zanimanja Sergeja Bulgakova. Kao što je ranije podrobno raspravljano, Solovjov je smatrao da nije dovoljno izgraditi Božiji poredak u sebi samom poštovanjem osnovnih načela hrišćanstva: pojedinačni spas se, po njemu, dostiže tek kad se učenje Hrista primeni i na odnose u društvu. Istorijske crkve hrišćanstva su, bez izuzetka, podbacile u ispunjenju ove svete dužnosti, što je ostavilo dovoljno prostora Velikom inkvizitoru da izvede svoju zloupotrebu. Potpuno na tragu Solovjova, Bulgakov ističe da celovita zamisao hrišćanske politike podrazumeva i zahtev za ostvarenjem društvene pravde i političkih sloboda koji „oslobađa shvatanje hrišćanskog učenja od one monaške jednostranosti pomoću koje se ovo učenje isključivo tumačilo kao briga za spas sopstvene duše, pri čemu se svet hladno prepuštao njegovim grešnim silama."[320]

Nasuprot religijama individualnog spasa, koje, hotimice ili nehotice, „izvlače" pojedinca u onostrani svet i tako ostavljaju nedirnutim odnose u ovostranim porecima, Bulgakov traži punu društvenu delatnost hrišćanske crkve. „Ideal carstva Božijeg ne ostvaruje se samo u nama...nego i izvan nas, kao ideal normalno uređenog ljudskog društva, a moral koji se svodi na uzdržavanje od zla i istovremeno s tim uzdržavanje od delatnog učestvovanja u životu, dovoljan je za budizam, ali ne i za hrišćanstvo, koje odbacuje svaki kvijetizam",[321] smatra pisac „Pravoslavlja".

Bulgakov je, za razliku od svojih prethodnika i savremenika na ruskoj religijsko-filozofskoj pozornici pokazao najveću širinu kad je reč o odnosu prema drugim kulturama, civilizacijama i, posebno, neophodnosti izmirenja svih hrišćanskih crkava. U poduhvatu ujedinjenja čovečanstva u poželjni poredak tzv. slobodne teokratije, tj., ostvarenju Božijeg carstva na Zemlji, nije davao posebnu ulogu, pozvanje, bilo kom narodu ili crkvi ponaosob.

Naglašavajući značaj političkih sloboda čoveka i društvene pravde, kao nezaobilaznih preduslova ostvarenja poretka hrišćanskog socijalizma, isticao je pravne garancije kakve postoje na Zapadu. Na taj način se izdvojio ne samo od ruskih levičara, nego i od pripadnika slovenofilske tradicije. Podsetimo se, Dostojevski i Aksakov su sa podsmehom govorili o potrebi da se slobode i prava, naročito politička prava čoveka, pravno garantuju. Ovde je, inače, već navođena opaska Aleksandra Solženjicina iz njegove čuvene „Harvardske besede" koja se odnosi na ovo pitanje. Osnovano pretpostavljamo da ni mislilac kakav je bio Sergej Bulgakov, nije imao preterane iluzije o stvarnom dometu pravnih garancija zaštite sloboda i prava ljudske ličnosti od mogućih totalitarnih pretnji; ipak, opravdano je smatrao da je čak i to korak napred u odnosu na tadašnje stanje u njegovoj zemlji.

Dosledno ističući ekumenizam kao jedno od najdubljih svojstava hrišćanstva, Bulgakov je podjednako osuđivao pravoslavnu i rimokatoličku crkvu zbog „konfesionalnog provincijalizma".[322] Pravio je, naime, razliku između istorijskih crkava i Jedne crkve kao Tela Hristovog; takva crkva je sveopšta i ne poklapa se sa granicama različitih veroispovesti – nije omeđena ni pravoslavljem.[323] Iako je pouzdano znao da jedino pravoslavlje u vascelom hrišćanstvu stoji u potpunosti na dogmatskim temeljima sedam vaseljenskih sabora, nije bio pristrasan u korist jedne od istorijskih crkava; svestan žive rane velike šizme, razlike je potiskivao, a isticao jedinstvo... Dalje, ne treba da čudi što je Bulgakov bio izričito protiv svođenja ili poistovećivanja hrišćanstva sa bilo kojom nacijom ili narodom jer, veli on, u takvim slučajevima „nacionalizam staje ispred religije, pa je pravoslavlje često bilo sredstvo u politici".[324] Takvo pozvanje pravoslavlja i ruskog naroda zagovarao je najotvorenije Dostojevski. Bulgakovljev univerzalizam, ako njegovu zamisao tzv. slobodne teokratije shvatamo kao svetski, opšte i svečovečanski poredak, predstavlja, u stvari, univerzalizaciju tela Hristovog koja će, na taj način, omogućiti svim ljudima, narodima ili nacijama stalnu vezu **(religio)** stvorenoga i Stvoritelja.

Pored poželjnog Božijeg carstva, Bulgakov analizuje, u uvodnom tekstu za prvi tom zbornika svojih radova pod naslovom „Dva grada"[325], i „zemaljske" oblike poredaka: papocezarizam i cezaropapizam. Papocezarizam označava kao novi vid jevrejskog hilijazma i u njemu, osim delotvorne svetovne organizacije pod krinkom duhovnog ne vidi ništa Božansko; štaviše, Bulgakov nije spreman da bavljenju zapadnih crkava konkretnim društvenim odnosima prida neko veće

značenje u poređenju sa delatnošću pravoslavne crkve, kao što čini npr., Čaadajev, tvrdeći da „uprkos svemu nesavršenom, poročnom i zlom u zapadnom društvu, tamo je na neki način ostvarena **Božija vladavina** (kurziv D. S.) zato što ona u sebi sadrži princip beskrajnog napretka..."[326]

Premda su oba pojma nedovoljno značenjski određena, Bulgakov smatra da poredak cezaropapizma ne izrasta iz slabosti pravoslavlja, nego pripadnika te crkve. Za takvu tvrdnju je imao više nego ubedljiv primer u svojoj zemlji. Konačno, u završnom stvaralačkom razdoblju Bulgakov se neopozivo opredeljuje za sintezu društvene pravde i političkih sloboda kao ključnim odlikama poretka „hrišćanskog socijalizma". Pridev „hrišćanski" ovde ima za cilj da podvuče suštinsku razliku između ateističkog, marksističkog socijalizma kao „izopačenog jevrejskog hilijazma"[327], i obogotvorenog pravednog socijalizma u zamisli samog Bulgakova. Poistovećujući papocezarizam rimokatoličke crkve i Marksov ateistički socijalizam, Bulgakov je prepoznao u oba pomenuta poretka ledenu ruku zloupotrebe Velikog inkvizitora.

Poput Leontjeva, Dostojevskog i Berđajeva, a za razliku od Tolstoja, zalagao se za najširu moguću slobodu čoveka; smatrao je da umetnost mora da očuva samostalnost, ne ograničavajući pri tom širinu svojih načina izražavanja.[328] Kao što se da videti, Bulgakov je prevazišao samo verski pogled na svet: nije posmatrao čovečanstvo pojednostavljeno kao zbir **homo religiosus-a**. Kao retko kome drugome Bulgakovu je pošlo za rukom da teorijski razori i razobliči zamisao „oslobođenja čoveka od svih stega" kojom se dičio poredak marksističkog socijalizma.[329] Ubedljivo je dokazao, jezikom Dostojevskog rečeno, da marksizam stvara kvazireligiju iza čije zavese Veliki inkvizitor odigrava svoju igru: nudi materijalno ugroženima ekonomsku sigurnost, a uzima im slobodu za uzvrat; namesto jednog Boga ustanovljava lažne „bogove" u likovima socijalističkih vođa. Iako kapitalističkom privrednom sistemu odaje priznanje za veću proizvodnost i bolje životne uslove za najšire slojeve stanovništva, Bulgakov i u tom društvenom poretku oštroumno prepoznaje oblike i načine porobljavanja većine zarad materijalne koristi nekolicine. Da je ovom najvećem filozofu ruskog verskog preporoda u XX veku zaista bilo stalo do slobode ličnosti svedoče i ove njegove reči: „Ima jedna najviša vrednost u čijoj svetlosti moramo izricati uporedne procene različitih privrednih formi. Ta vrednost je **sloboda ličnosti** (kurziv D.S.), pravna i privredna. Najbolji od privrednih oblika, kako god ga mi nazivali i kakvu god on kombinaciju kapitalizma i socijalizma, privatne

i društvene svojine predstavljao, biće onaj koji najbolje obezbeđuje za dato stanje stvari ličnu slobodu, kako od prirodne bede tako i od socijalnih nedaća."[330]

Najprevođeniji i najčitaniji ruski religijski filozof je Nikolaj Berđajev. Preuzimao je pojedine ideje svojih prethodnika i uzora da bi ih na osoben, često protivrečan, način razvio i razradio unutar vlastitog sistema mišljenja. U izlaganju stavova njegove teozofije lako ćemo prepoznati uticaje Danilevskog, Leontjeva, Solovjova i, posebno, Dostojevskog. Berđajev je, kao i pomenuti mislioci, istraživao smisao ljudskog života, istorije i društvenog kretanja, a u središtu njegovog zanimanja je odnos Božijeg poretka i stvarnog, ljudskog sveta. Niko pre i posle njega nije uzdigao tako visoko slobodnu ljudsku ličnost. „Kao osnov svoje filozofije postavio sam slobodu, pre nego Biće,"[331] veli on. Ostavićemo po strani mnogobrojne druge posledice jednog ovakvog iskaza i razmotrićemo ukratko samo one koje bi mogle ili se tiču poretka. Pošto je Berđajev pravio oštru razliku između prirode i duha, nametnulo mu se pitanje odakle da izluči slobodu ukoliko ona, kako kaže, „prethodi biću i ontologiji"? Gde je, drugim rečima, praizvor slobode ukoliko nje nema u ovom „palom svetu", svetu slepe uzročnosti (kauzalne determinacije)? Berđajev to izvorište nalazi u pojmu „tajanstvenog bezdana ili praznine **(Ungrund)**" kao mogućnosti iz koje nastaje sloboda. Preuzimajući ovu kategoriju „bezdana" od nemačkog mistika Jakoba Bemea, Berđajev je ugrađuje u vlastiti teološki sistem tako što pomenutu „mogućnost" iz koje nastaje sloboda poistovećuje sa postojanjem duhovnog načela u čoveku. Konačno, to je uvod za njegovu tvrdnju da je „poreklo čovekove slobode u Bogu, pri čemu čovekova sloboda ima isti izvor kao i njegov život".[332] Na ovaj način Berđajev podvlači razliku između duha i sveta. Izoštravajući manihejski pomenuti dualizam on kaže da „ovim svetom ne vlada Bog, nego Knez sveta".[333] U takvom fenomenalnom, objektiviranom svetu, koji čovek može da prisvoji, vladaju i drukčija pravila. „Zakon koji vlada ovim empirijskim svetom jeste zakon očajničke borbe za život i dominaciju između pojedinaca, naroda, plemena, nacija, klasa, imperija. Ljudi su obuzeti đavolom volje za moći i on ih gura u propast."[334] Nasuprot „palom" svetu stoji, po njemu, carstvo duha, carstvo slobode i ljubavi. Ovde je neophodno primetiti da Berđajev preuzima poznato Kantovo razlikovanje fenomenalnog i noumenalnog sveta.[335] Sledstveno tome, Bog i božiji poredak oličavaju „stvar po sebi" i ne mogu se objektivirati kategorijama našeg razuma; jednostavno, nije nam data pojmovna mreža pomoću koje bi smo

mogli da „uhvatimo", tj., prisvojimo onostrani poredak. Pošto je Berđajev isključio postojanje slobode u svetu u kome smo mi u mogućnosti da prepoznamo „ritmičku sukcesiju doba i perioda, alternaciju različitih tipova kulture, zamiranje i buđenje, uspon i pad"[336] – jednom rečju, rđavu beskonačnost i besmisao večitog ponavljanja, ne treba da iznenadi što je optužio Tomu Akvinskog da je „potpuno odbacio slobodu, za koju u njegovom sholasticizmu nema nikakvog mesta".[337] Akvinski je, kao što je dobro poznato, pokušao da racionalno-logički dokaže postojanje Boga. Pošlo mu je za rukom, pri tome, samo da izgradi jednu razuđenu intelektualističku konstrukciju. Ako prihvatimo stav Berđajeva da se „objektivacija sveta naspram sveta duha odvija posredstvom nas i radi nas, i upravo je to pad sveta, njegov gubitak slobode",[338] onda je njegova kritika Akvinčevih i mnogobrojnih drugih, posebno protestantskih, pokušaja racionalne spoznaje Boga, sasvim utemeljena. Premda nigde izričito ne naglašava nespojivost vere i razuma, on dovoljno oštro deli dva sveta. Kad je reč o njegovom kritikovanju Akvinskog, jedva da je i potrebno raspravljati razloge zbog kojih Berđajev poriče mogućnost racionalnog dokazivanja postojanja Boga. Pisac „Smisla istorije" je, inače, svako razumsko objašnjavanje odnosa Boga i čoveka, doslovno sve što izlazi izvan mističnog, načelno odbacivao kao spajanje nespojivog. Akvinski je upravo to činio: filozofsko-teološkom spekulacijom, kategorijama supstance i uzroka, naturalistički je pokušavao nemoguće – da vrati Boga u „pali" svet, da objektivira neuhvatljivo... Tako je Toma Akvinski, po Berđajevu, „obesvetio" Boga bacivši ga u poredak slepe kauzalne determinacije, tj., svet neslobode. Bog je oličenje poretka slobode, pa takav poredak nužno dolazi pre, ispred „palog", objektiviranog sveta, tj., Bića. To je, konačno, suštinski razlog zašto Berđajev biću pretpostavlja slobodu. Čovek, pojedinac, otkriva beskonačno u konačnom, drugim rečima, pristupa Bogu i božijem poretku jedino kroz duhovni život; ako pođemo dalje u odgonetanju povremeno protivrečnih i nedorečenih stavova Berđajeva, videćemo da je čoveku data sloboda, zapravo, kao božansko načelo koje je utisnuto u materiju – biće. Čovek je slobodan i može da se misli kao ličnost tek u spoju s Bogom. Otuda je ličnost, u svom punom značenju, verska kategorija. Cenimo da je razradom ideje ličnosti, kao i njenog mesta u trouglu ličnost – sloboda – poredak, Berđajev ostvario svoj najveći misaoni domet. Premda je **idealistička** i **antropolatrijska**, njegova slika slobodne čovekove ličnosti i poretka, oličenog u zamisli sabornosti **(sabornost)**, pleni svojom uzvišenošću.

Posle izlaganja stavova odabranih ruskih bogotražitelja i mislilaca nema potrebe još jedanput obrazlagati njihov značaj za ovo istraživanje. Najmanje iz razloga kulturne i duhovne srodnosti sa pripadnicima najbrojnijeg slovenskog naroda, a mnogo više radi uravnoteženog, nepristrasnog pristupa izučavanju ideja poretka, posvećena im je ovolika pažnja. Što je još važnije, već samo zavirivanjem u rusku duhovnu riznicu „otvaraju se vrata" jednom produbljenom mišljenju čoveka kao i odgonetanju smisla ljudskog života i istorije. Misaona dostignuća pravoslavnih bogotražitelja i najvećih svetskih pisaca preuzimaće, između mnogih drugih, i filozofi istorije i teoretičari, posebno oni sa Zapada. Svejedno da li su tu činjenicu priznavali ili ne.

Ovom istaknutom ruskom bogotražitelju je pošlo za rukom da stvori religijsko-filozofsko učenje o slobodi bez premca u istoriji ideja. Sloboda, po njemu, ne prethodi samo biću, nego još i dobru i istini. Poput Dostojevskog, i on ističe Hristov nauk da je čoveku data sloboda da bira između dobra i zla; ovakva sloboda je za Berđajeva tek nešto više od „slobode volje" pa je on označava kao „formalnu".[339] Sloboda u jednom višem značenju, kao samoodređujući duh, dolazi, po njemu, do svog punog izražaja u slobodi stvaralaštva.[340] Uzimajući poznati biblijski stav da je čovek sazdan po liku i podobiju božijem, Berđajev pripisuje ljudskom biću tvoračku moć u božanskom značenju te reči. Čovek, slično Bogu, stvara ni iz čega, kao **teurg** tvori on umetničkim sredstvima drugi svet, drugo biće i drugi život.[341] Pojedinac, naravno, može da padne u iskušenje da izabere ili stvara zlo – ako je zaista slobodan, onda su i ovakve mogućnosti stvarne; primera radi, neko može da mu ponudi materijalnu sigurnost u zamenu za slobodu ili čovek može da se previše zanese i bukvalno shvati kako su mu stvaralačke mogućnosti istovetne onima kojima raspolaže jedino Bog. Ovde nije teško prepoznati uticaj „Legende o Velikom inkvizitoru" F. M. Dostojevskog na teozofiju Berđajeva. U milosti Hrista, Berđajev vidi bilo pravi izbor, bilo sklad pomenute dve vrste sloboda."[342] Dalje, za njega je „duh sloboda koja nije sputana spoljašnjim i objektivnim" ; tu je „sve određeno onim što je duboko i unutrašnje".[343]

O nezavisnosti slobodne ljudske ličnosti u odnosu na društveni poredak koji je okružuje Berđajev kaže: „hrišćanska svest nužno uviđa da je duh nezavisan od društva i da svest pojedinca, u svoj njenoj dubini, ne zavisi od bilo kakve društvene kolektivnosti".[344] Prenaglašavanje samostalnosti pojedinca u odnosu na društvo može

da dovede do stanja anarhije. Ova ocena pogotovo stoji kad se ima na umu da Berđajev poriče plodotvornost bilo kakvog pritiska društvenog poretka s ciljem promena čovekovog delanja. Slično njegovim prethodnicima na ruskoj verskoj sceni on veruje da pojedinac može da menja i promeni društveni poredak, ali da obrnuti slučaj nije moguć. Podrazumeva se da ovde nije reč o bilo kakvom pojedincu, bezličnom članu društva („mravinjaka ili kokošarnika"), nego o slobodnoj ljudskoj ličnosti koja, jezikom Lajbnica rečeno, nije monada bez prozora. Do željenog poretka slobode ili ostvarenog Božijeg carstva na Zemlji može se, naime, doći samo kroz unutrašnji duhovni preobražaj svakog pojedinog člana čovečanstva koji će ih učiniti slobodnom ličnostima.

Sloboda ljudske ličnosti je glavno merilo na osnovu kojega Berđajev vrednuje pojedinu društvenu stvarnost. Primera radi, on je napustio svoje mladalačko oduševljenje marksizmom upravo zato što je u ovom učenju naslutio moguću zloupotrebu Velikog inkvizitora. „Ako sam se suprotstavljao komunizmu, činio sam to isključivo radi slobode duha, a ne zato što sam želeo da sačuvam ovaj ili onaj društveni poredak. Suprotstavio sam se komunizmu upravo zato što sam verovao u slobodu i – u poslednjoj instanciji – **nezavisnost ljudske ličnosti** (kurziv D.S.) vis-a-vis svakog društvenog i posebnog poretka".[345] Ovaj, kako sam za sebe kaže, „sledbenik duhovnog aristokratizma"[346], tvrdi da „upravo hrišćanstvo uči da je ljudska duša vrednija i skuplja od svih carstava zemaljskih, hrišćanstvo najdublje obraća pažnju na individuu i na njegovu sudbinu kao individue – čovek je uvek **neponovljiva** (kurziv D.S.) individua, to je u hrišćanstvu osnovna realnost, nešto **bitnije od društva** (kurziv D.S.)."[347]

U samoj srži Berđajevljevog poimanja čoveka i društva jeste odnos između **personalizma, univerzalizma** i **sabornosti**. Govoreći o krizi vrednosti civilizacije zapadnog hrišćanstva, koju, inače, naziva „otelovljenjem paganskog totalitarizma"[348], Berđajev ističe da se „najveće pitanje krize Evrope sastoji (se) u krizi ljudske ličnosti ili, još kraće, u krizi čoveka."[349] „Jednom rečju", veli Berđajev, „čovek je pao, sve najnovije pojave idu za tim da ubiju u čoveku sve što je čovečansko i ljudsko i da ga pretvore u životinju, u brojku, u masu. Jer totalitarizam ne znači unutrašnju celinu. Totalitarizam obeležava paganstvo i politeizam."[350] Zapad je, po Berđajevu, manihejski podelio ličnost **(personne)** i jedinku **(individu)**. O personalizmu, naime, može da se govori samo kada čoveka uzimamo celovito, kao „moralno, duhovno i ljudsko jedinstvo, jednom rečju, kao jednu ljudsku ličnost"[351], a ne samo kao „jedno fizičko, prirodno i biološko telo."[352] Iz

celovito shvaćenog personalizma izvire pravi univerzalizam kome je strana svaka isključivost, netrpeljivost ili žudnja za svetovnom moći, inače, odlikama komunističkog i rimokatoličkog izvitoperavanja ideje univerzalizma. Univerzalizmom, koji dolazi iz duhovnog okrilja pravoslavnog hrišćanstva, teži se poretku sabornosti (sabornost), društvu slobodnih ljudskih ličnosti od kojih je svaka jedinstvena i neponovljiva, a ne „ćelija društvenog organizma", ili izolovana jedinka. Berđajev optužuje tzv. leve ideologije „da silom, putem spoljašnje nužnosti, sjedinjavaju ljude stvarajući mehanizam, a ne organizam, stado, a ne čovečanstvo."[353]

Univerzalizam u njegovom shvatanju vrhuni poretkom tzv. slobodne teokratije upravo jer „spaja ljude ljubavlju, a ne nasiljem i definitivno ih oslobađa ropstva."[354] Ako u preduzeću ujedinjenja ljudskog roda i vidi nekakvu posebnu ulogu „naroda bogonosca", to je zato jer smatra da „ruska duša nije ni nacionalna ni internacionalistička; ona je univerzalna jer je personalistička".[355] Iako se i kod Berđajeva, makar u nagoveštaju, prepoznaju osnovne ideje iz pisma monaha Filotija caru Ivanu III o Moskvi kao „trećem Rimu", pisca „Slobode i duha" teško možemo svrstati među one ruske mislioce koji su vlastitom narodu ili državi pripisivali pozvanje u međunarodnim odnosima. On je bio daleko od svake idealizacije bilo kog naroda, čak i svoje nacije. „Rusima je svojstveno izjednačavanje, zajedničko življenje antinomičnih, polarizovanih, suprotstavljenih načela. Rusiju i ruski narod možemo okarakterisati samo protivrečnostima – ruski narod s podjednakim razlozima možemo okarakterisati kao etatističkom despotizmu naklonjen narod, ali i kao narod sklon anarhističkom slobodoljublju, kao narod privržen nacionalizmu i nacionalnom ponosu ili pak kao narod univerzalističkog duha koji je među svima najsposobniji za **sveljudsko** (kurziv D.S.), kao narod surov i neobično čovečan, sklon da prihvati patnje i da se do bola gane saosećanjem,"[356] veli Berđajev. Poput skoro svih ruskih religijskih mislilaca, i on, u cilju ostvarenja hilijastičkog sna, zagovara prosvetljenje i preobražaj čoveka, pojedinca; po njemu, ovaj ključni uslov može da se ispuni samo kroz „religiozni preporod".[357] Ako mu se i može prebacivati zbog isticanja ruskog univerzalističkog mesijanstva, onda, istine radi, treba kazati da su u pitanju „verska obnova" i „hrišćanski preporod" koje Evropi mogu da stignu, zaista, samo iz Rusije.[358] Što je još značajnije, takvo „mesijanstvo" je versko i miroljubivo, a ne imperijalno i nasilno. Berđajev se, na žalost, gotovo pravda civilizaciji zapadnog hrišćanstva kad kaže da će pomenuta obnova započeti iz Rusije jer se „hrišćanstvo (se) danas

tamo nalazi u fazi mučeništva."[359] Uostalom, misli Berđajev, čitav XIX vek odlikuje borba „između ideje o carstvu, moćnoj državi vojničko-policijskog tipa, i religiozno-mesijanske ideje o carstvu koja se povlačila u niže slojeve, u narodne slojeve da se potom, u probraženom vidu, pojavi u inteligenciji kao sloju."[360] Nije teško pogoditi kojoj se ideji priklonio Berđajev; on zagovara, razume se, verski preporod ne samo Rusa i Slovena, nego duhovnu obnovu čitavog čovečanstva. Budući da je pravio razliku između poretka „formalne" i poretka „slobodne" teokratije, mesijansku ulogu nije namenjivao ruskoj državi, niti, još manje, pojedinim zapadnim državama ili rimokatoličkoj crkvi.

U jednom kraćem razdoblju Berđajev će napustiti stajalište hrišćanskog anarhizma, po kome je država, kao institucija prinude, najvidljiviji i najprisutniji predstavnik „zemaljskih" poredaka. Nadahnut učenjem Konstantina Leontjeva, on, u svom delu „Filozofija nejednakosti", tvrdi da je „ružičasti optimizam" nespojiv sa idejom golgote i da pošto, prema rečima apostola Pavla, državna vlast ima versku praosnovu, i sama vlast potiče od Boga.[361] Ovoga puta, slično Tomi Akvinskom, ustvrdiće Berđajev da i u carstvu božijem mora biti neravnopravnosti; primera radi, svetac rimokatoličke crkve, rodom iz Akvina, govorio je kako i među anđelima na nebu ima razlike. Pozivajući se na poznate Hristove reči da treba dati Bogu božije, a caru carevo, Berđajev je osuđivao čak i maštanje o mogućem blaženstvu u nekakvom „zemaljskom raju". Neočekivano za njegove dotadašnje stavove, tvrdi da „zdravi religijski pesimizam mora uvažavati surovost države, istinu zakona za zlu i zversku prirodu čovekovu".[362]

Berđajev, takođe, na osoben način analizira međusobni odnos kulture i civilizacije, kao i hijerarhije i demokratskog ujednačavanja. U tom smislu, on smatra da „kultura, izgubivši dušu, postaje civilizacija...duhovne stvari su zanemarene, kvantitet potiskuje kvalitet."[363] Nasuprot kulturi, koja je organska i hijerarhijska, civilizacija je realistička, demokratska i mehanička; materijalizam je „tipična filozofija epohe civilizacije".[364] Iz svega napred rečenog lako se prepoznaje uticaj Leontjeva na Berđajeva. To se posebno odnosi na stavove da pobeda demokratije predstavlja pobedu ružnog, a, posebno, kada i jedan i drugi ističu da nema estetski, moralno i epistemološki vrednog stvaralaštva bez postojanja društvenog i sveukupnog poretka hijerarhije.

Konačno, možda kao nigde drugde Berđajev je veran osnovnim postavkama vlastite filozofije kada istražuje smisao istorije. Njegova poznata „eshatološka metafizika" izrasta iz razlikovanja „palog" sveta

koji možemo da objektivizujemo i nuomenalnog božijeg poretka, poretka tzv. slobodne teokratije, kojem težimo. U pomenuto razlikovanje se uklapa i naoko apsurdan stav da „istorija ima smisao isključivo zato što će doći do kraja."[365] Ostvarenje Božijeg poretka je cilj koji istoriji daje smisao; kada bi, međutim, cilj bio dostižan u uslovima gvozdene predodređenosti istorijskog kretanja kao večitog ponavljanja, onda bi, po Berđajevu, takvo poimanje bilo moralno neprihvatljivo. Čitava pokolenja bi, naime, „postala" sredstvo za ostvarenje cilja, a samo neke od njih bi i uživala „kraj istorije" kad jednom do njega dođe. Na ovaj način je Berđajev „domišljato" izbegao opasnost da protivreči vlastitim osnovnim filozofskim postavkama. Naime, da je ostavio cilj istorijskog kretanja u pojavnom svetu, tj., „svetu za nas", tada bi porekao dvojstvo subjekt-objekt koje je ranije uspostavio, odnosno, u krajnjoj posledici, na taj način bismo Boga „mogli" da saznamo kategorijama supstance i uzroka. To bi, razume se, iz temelja porušilo njegovu religijsko-filozofsku građevinu. Postavlja se, naime, pitanje: da li bi, po Berđajevu, Bog ostao Bog ako je saznatljiv i racionalno dokučiv u „palom svetu"? Na ove nedoumice nisu obratili dovoljno pažnje neki od tumača njegove eshatološke metafizike, pokušavajući da podvedu pod racionalna objašnjenja ono što je i sam Berđajev označio kao racionalno neuhvatljivo. Tako se i dogodilo da Berđajevljevo izmeštanje cilja i smisla istorijskog kretanja izvan i iznad područja istorije tzv. palog sveta[366] bude pogrešno tumačeno.

Prelaz iz objektivacije („palog sveta") u duhovni obrazac stvari neće biti obeležen bilo kakvim događajem u tzv. istorijskom vremenu. Carstvo božije se, naime, neprestano zasniva, njegovo stvaranje započinje ovde na Zemlji, a sam prelaz iz jednog u drugo stanje je tačka koja se nalazi u preseku istorijskog i egzistencijalnog vremena. „Carstvo Božije neće doći da se vidi; niti će se kazati: evo ga ovdje ili ondje; jer, gle, carstvo je božije unutra u vama."[367] Prema tome, metalogički cilj istorije, kako ga Berđajev postavlja, biće ostvaren zajedničkim delovanjem Boga i čoveka, obostranim stvaralačkim naporom. Bog deluje kao duh i sloboda, kroz čoveka, dajući mu svoje obličje i neka svoja svojstva. Tako se ukida, smatrao je Berđajev, i protivrečnost prirode i duha kroz svojvrsnu sintezu – čovekovu slobodnu, stvaralačku ličnost. Berđajevljev poželjni poredak jeste poredak tzv. slobodne teokratije koji će obuhvatiti sve slobodne, stvaralačke ličnosti... U toj tački, tački ostvarenja Božijeg poretka na Zemlji, ukunuće se i razlikovanje istorijskog, egzistencijalnog, i kosmičkog vremena uspostavljanjem „čiste egzistencijalnosti"[368], zaključuje Berđajev.

Za istraživanje poretka uopšte i međunarodnog poretka posle završetka tzv. hladnog rata od najvećeg značaja je raskošna, produbljena, religijsko-filozofska razrada pojma slobodne ljudske ličnosti u učenju Nikolaja Berđajeva. Zamisao poretka sabornosti (sabornost) otelovljuje svevremenski nedostižni ideal istinske zajednice ljudi; u pojmu sabornosti se, takođe, stiče gotovo savršen sklad delova i celine. Primera radi, današnji, novi svetski poredak **in statu nascendi** filozof Mihajlo Marković poredi sa fašističkim porecima. On pravi razliku između liberalnog kapitalizma, koji se, kao jedan relativno anarhičan poredak, temelji,navodno, na ineteresima izolovanih pojedinaca („liberali su naglašavali prava pojedinaca i obaveze država"[369]) i, na drugoj strani, fašističkih poredaka. Nasuprot poretku liberalne kapitalističke demokratije, koji se može označiti i kao svojevrsni totalitarni individualizam, fašistička društva predstavljaju tvorevine totalitarnog kolektivizma, sa naglaskom na celini, naciji, rasi, državi („fašisti govore o obavezama pojedinaca i pravu države"[370]). Pojedinac je, u poretku, fašizma samo bezlična ćelija društvenog organizma, mrav u mravinjaku ili živina u kokošarniku, kako bi to u „Legendi o Velikom inkvizitoru" kazao F. M. Dostojevski. Sva do sada analizirana društvena uređenja, kapitalistička liberalna demokratija, fašizam i socijalistički, „lenjinistički" poredak, predstavljaju samo nadomestak zajednice. Zamisao poretka sabornosti u teozofiji Nikolaja Berđajeva je, ipak, nedostižni ideal za bilo koji „zemaljski" poredak.

„Novije" filozofije istorije

Pre raspravljanja ideja poretka i univerzalističkih zamisli u učenjima Špenglera, Tojnbija, Sorokina i drugih, treba istaći da je i na Zapadu bilo mislećih ljudi koji su poistovećivali sudbinu evropskih naroda sa hrišćanstvom, premda se mnogima od njih ne može pripisati hilijastička jeres. Protivno preovlađujućoj usmerenosti tamošnjeg pogleda na svet, bilo je i na Zapadu stajališta veoma bliskih idejama ruskih bogotražitelja. Primera radi, između drugih, takva shvatanja je zastupao i Goncag de Rajnold, profesor Frajburškog univerziteta i pisac „Tragične Evrope". Ovaj švajcarski rimokatolik je spas za posrćuću civilizaciju zapadnog hrišćanstva video u povratku izvornom učenju sina Božijeg. Isticao je, naime, da se premoć Evrope u planetarnim okvirima krajem XIX i početkom XX veka ne temelji na dostignućima nauke i, posebno, tehnike, ne-

go na hrišćanstvu. Evropa, po njemu, proživljava agoniju upravo zato što su njeni narodi zanemarili izvorne duhovne vrednosti i izokrenuli jedino verodostojan hrišćanski, hijerahijski poredak vrednosti, a od merila kakvoće se okrenuli materijalnom i količini kao jedinim kriterijumima. U ovakvom stanovištu De Rajnolda se primećuje sličnost sa svim napred navođenim misliocima koji su isticali stav da jedna civilizacija započinje svoje propadanje kada iz razdoblja bujanja kulture, iz kvaliteta, uđe u fazu zrelosti, tj., doba kada je glavno merilo napredak u kvantitetu. Na sličnim postavkama svoja učenja su zasnivali mnogi: od rimskih pesnika Horacija i Vergilija, koji su izražavali nespokojstvo zbog pojave „korupcije" (besomučne trke za materijalnim dobrima, današnjim jezikom), preko Ibn Kalduma, Đan Batiste Vika, sve do slavnog Rajnoldovog savremenika, Guljelma Ferere. Konačno, za Rajnolda Evropa nije samo „parče zemlje na grbači Azije"[371], niti se može određivati jedino „geografski i istorijski, ona je pre jedna **religiozna, spiritualna zamisao** (kurziv D.S.)".[372] Evropa se, naime, „izgradila u kontinent preko svoje civilizacije".[373] Zanimljivo je njegovo poređenje različitih načina nastanka pojedinih civilizacija. Kina i Indija su „proizvod sredine, klime, zemlje, rase,...civilizacija se tu stvorila **odozdo** (kurziv D.S.)".[374] S druge strane, „Evropa se rodila kao proizvod hrišćanske civilizacije...za razliku od civilizacija u Kini i Indiji išla (je) **odozgo** (kurziv D.S.) prema dole, s neba na zemlju."[375] „Evropa napreduje kad hrišćanstvo napreduje,...a nazaduje kad hrišćanstvo nazaduje",[376] zaključuje De Rajnold.

„Propast Zapada" je među prvima, još krajem prošlog veka najavljivao američki istoričar Bruks Adams **(Brooks Adams)**, takođe, „teorijski" obrazlažući neizbežnost takvog ishoda zbog delovanja zakona istorijskog kretanja - rađanja, rasta i opadanja civilizacija. Adams ne vidi izlaz iz posvemašnje dekadencije svoga vremena jer, između ostalog, posustalom Zapadu nema otkuda da „pritekne tuđa varvarska krv",[377] kao što je npr., produženo trajanje grčko-rimske kulture i civilizacije kroz srednji vek do našeg stoleća.

Neuporedivo veći odjek u evropskoj i svetskoj javnosti na početku XX veka imala je sumorna slika stanja civilizacije zapadnog hrišćanstva koju je ponudio Osvald Špengler u slavnom delu „Propast Zapada".[378] U odnosu na Nikolaja Danilevskog, Špengler nije ponudio ništa suštinski novo kad je reč o shvatanju društvenog i istorijskog kretanja. Njegova slika kruženja osam kultura kroz vreme i u prostoru predstavlja, u neku ruku, samo teorijsko-filozofsko podražavanje

kulturno-istorijskih tipova iz filozofeme istorije Nikolaja Danilevskog. Špenglerove osnovne namere su bile da razori verovanje u pravolinijsko društveno kretanje, obesmisli postojanje eshatona na kraju, navodno, svečovečanske istorijske dinamike, kao i da, samim tim, dovede u pitanje kategoriju „stalnog napretka" kojom se pomenuto kretanje tobože odlikuje. Takva nastojanja su ga neizbežno dovela u društvo tzv. krugaša: na kraju je i on delio njihova zajednička stanovišta u pogledu filozofije istorije i shvatanja društvenog kretanja - **fatalistički determinizam u filozofiji, organicizam u sociologiji i ciklizam u filozofiji istorije.** „Količina života" koju daje svojim analitičkim jedinicama, kulturama, iznosi jedan milenijum pre nego što takav „organizam" nepovratno napusti pozornicu istorije. Prema tome, društveno kretanje je, u zamisli Špenglera, isprekidano; „njegove" kulture preživljavaju neizbežna razdoblja u životu jednog biološkog organizma istovremeno i, najposle, između kultura nema međusobnih dodira jer su one izolovane pojave. Ovo je, u najkraćem, suština filozofeme istorije Osvalada Špenglera. Premda, kao što se lako može videti, ne donosi značajnije novine u izučavanju istorije, Špenglerova filozofema istorije je, svojom ubedljivošću, kao i visokom literarnom vrednošću iskaza, privukla ogromnu pažnju čitalaca.

Za naše istraživanje je posebno zanimljivo razlikovanje koje Špengler pravi između kulture i civilizacije. „Civilizacije su krajnja i najviše veštačka stanja za koja je sposobna jedna viša vrsta ljudi. Ta stanja su završetak; ona dolaze posle postajanja kao ono što je postalo, posle života kao smrt, posle razvoja kao nepomičnost, posle sela i duševnog detinjstva kao duhovna starost i kameni veliki grad koji okamenjuje sve",[379] upozorava na slepu izvesnost smenjivanja kultura civilizacijama ovaj vatreni zagovornik intuitivnog poimanja sveta. Razlika između kulture i civilizacije se, po njemu, najbolje vidi na primeru odnosa veličanstvene grčke kulture i rimske civilizacije. Špengler, dalje, poistovećuje civilizaciju sa pokušajem stvaranja univerzalne države, carstva; u tom slučaju, prostorno širenje je pre znak slabosti nego snage, na delu je „izanđalo gradivo jedne velike istorije". Upravo su nastojanja država i naroda civilizacije zapadnog hrišćanstva krajem XIX i početkom XX veka da protegnu svoje gospodstvo na sav poznati svet navela Špenglera na zaključak da je ova civilizacija započela svoje propadanje. Okivanje većeg dela zemljine kugle kapitalističkim robno-novčanim lancima nije, po njemu, bio dokaz životnosti i uspona, nego pre raspadanja i sutona jedne kulture koja je prešla svoj vrhunac. „Čovek kulture je okrenut prema

unutrašnjem, čovek civilizacije okrenut je ka spoljašnjem: ekspanzivna težnja je **sudbina** (kurziv D.S.), nešto demonsko i neizbežno, jer od svih mogućnosti ostaje samo ekstenzivna".[380] Kad se ove reči uzmu u obzir, onda ne treba da čudi što je Špengler, pomalo neočekivano, spas za posustalu civilizaciju zapadnog hrišćanstva video u duhovnoj obnovi na osnovama hrišćanstva kakvu su, inače, zagovarali ruski bogotražitelji.

Da ovako nešto nije samo slučajnost, svedoči i presudan značaj koji Špengler pridaje religiji u nastajanju, životu i nestajanju kultura i civilizacija. U tom pogledu on deli ne samo stavove ruskih verskih filozofa, nego i, primera radi, stavove vladike Nikolaja Velimirovića, „poznog" Tojnbija i, u mnogo manjoj meri, Fernana Brodela. Špengler tvrdi da jedna kultura počinje da propada pojavom tzv. druge religioznosti.[381] Stvaralačke snage koje jednu kulturu uzdižu do vrhunca po njemu su, plemstvo i sveštenstvo; kada plemstvo i sveštenstvo u razdoblju civilizacijskog okamenjavanja kulture, „demokratski" zamene birokratija, političari, industrijalci i naučnici, mase gube verodostojne uzore koji ih privlače, kojima se dive i koje podražavaju...Kao što je Dostojevski primetio da „čovek, konačno, u nešto mora da veruje!", društvena većina se tada okreće lažnim prorocima, kumirima i novom misticizmu.

Britanski istoričar Arnold Tojnbi je u svom dvanaestotomnom, „kiklopski" obimnom delu „Izučavanje istorije" **(A Study of History)**, izložio vlastitu sliku društvenog kretanja kroz vreme i u prostoru. Poput Špenglera, čiji je uticaj isticao, i Danilevskog, koga nije pominjao, pokušajem da razbije dotadašnju predstavu o neprekidnosti istorijskog kretanja Tojnbi se pridružio „pronalazačima kvantne strukture svetske istorije".[382] U želji da izbegne neprijatna poređenja sa prethodnicima i savremenicima i na taj način otkloni moguće prigovore za originalnost, Tojnbi je unekoliko izmenio metodološki pristup i pojedina „očekivana i opšta" mesta i rešenja u tzv. kružnim teorijama društvenog kretanja. Pre svega, njegove pretpostavke i tvrdnje su potkrepljene u dotadašnjoj istorijskoj nauci uopšte nezapamćenim obiljem empirijske činjenične građe; sasvim je druga stvar, što se i Tojnbiju može opravdano prigovoriti, proizvoljno biranje i naglašavanje pojedinih empirijskih dokaza i njihovo prilagođavanje unapred skrojenom, i u osnovi ideološki oblikovanom teorijsko-filozofskom i metodološkom okviru. O čemu je, zapravo, reč? On do zaključaka nije dolazio induktivnim putem, nego je, deduktivno, u istraživanje kretao sa gotovim stavovima za koje je, onda, tražio više

ili manje valjane dokaze. Iako je to žarko želeo, nije u krajnjem saznajnom ishodu prevazišao domete Špenglerovog intuitivnog, alogičkog pristupa. Uprkos neuporedivo većem fizičkom obimu dela, po našem mišljenju, empirista i pozitivista nije dosegao duhovne visine oštroumnog germanskog transcedentaliste Špenglera.

Za razliku od većine ranije navođenih mislilaca Tojnbi ne pravi skoro nikakvu razliku između kulture i civilizacije; dalje, on nije, strogo uzev, istrajao na ideji isprekidanosti dvadeset jedne analitičke jedinice koje su, po njemu, postojale ili su još prisutne na pozornici istorije. Primera radi, civilizacija zapadnog hrišćanstva nije nastala ni iz čega, nego je „pridružena" **(affiliated)**[383], tj., samo nastavlja svoju grčko-rimsku prethodnicu. Civilizacije u Tojnbijevom „sistemu" nisu izolovane pojave jer između njih postoje veze u prostoru i u vremenu,[384] svejedno da li je reč o već pomenutim pridruženim **(affiliated)**, nezavisnim **(unrelated)**, okamenjenim **(fossilized)**, nedovršenim **(abortive)**, zarobljenim **(arrested)** ili neidentifikovanim **(unidentified)**. Uostalom, izazov **(challange)** jednoj civilizaciji najčešće i dolazi spolja, od strane neke druge civilizacije; pružanjem odgovora **(response)**, ona (ne)dokazuje vlastiti **„elan vital"** (Henry Bergson).

Tojnbijevu filozofemu istorije društvenog kretanja pojedina rešenja i nedoslednosti izdvajaju iz grupe čisto „cikličkih" teorija. Pored postojanja kruga slepe fatalističke izvesnosti u društvenom kretanju, razaznaje se i prava linija koja vrhuni eshatonom. Kada, naime, i sam Tojnbi u njegovoj čuvenoj metafori kaže da se kola kreću napred iako točkovi stalno opisuju krugove, on, samim tim, ističe postojanje nekog cilja izvan i iznad neizbežnosti rađanja, razvoja i propadanja civilizacija.

Povodom suštinski važnog odnosa religije i civilizacije, ovaj Britanac je, posle dugog niza godina, temeljno izmenio početno stanovište. U prvim tomovima „Izučavanja istorije" tvrdio je kako univerzalne religije služe samo kao most između civilizacije koja preživljava razdoblje razgradnje **(Time of Troubles)** i nove koja iz nje nastaje; u završnim knjigama, pak, u potpunosti menja ovakvo mišljenje - sada, naime, smatra da su velike civilizacije „mostovi" koji povezuju velike religije.[385] „Što sam išao dalje, religija je dolazila, ponovo, da zauzme centralno mesto u mojoj slici Univerzuma,"[386] ispravio se Tojnbi. Ili, na drugi način, kaže to isto: „u početku sam imao tendenciju da religije smatram za fenomene podređene skupu činjenica civilizacije...Danas bih imao tendenciju da objasnim civilizacije religijama".[387] Konačno, u stavu da je „religija glavna pobuda ljudskog života"[388], ra-

cionalni Britanac se najviše približio shvatanjima o mestu i ulozi vere u životima pojedinaca, naroda i civilizacija u učenjima ruskih religijskih filozofa. Doduše, kod Tojnbija je eshaton ukupnog društvenog kretanja, kružnog i pravolinijskog zajedno, svetska država. Na taj način je napustio zemaljski fatalizam kruženja civilizacija; teško je, inače, pomiriti navedena dva stava. Postojanje eshatona, cilja istorijskog kretanja, dovodi u pitanje doslednost metodološkog pristupa i nekih drugih rešanja u Tojnbijevoj filozofemi istorije. Na primer, dok je činilac ljudske volje bez značaja u neizbežnoj izvesnosti rađanja, razvoja i umiranja jedne civilizacije, stavljanjem svetske države kao cilja ukupnog društvenog kretanja čovekovoj svesnoj delatnosti se pridaje presudan uticaj. Ovu unutrašnju nesaglasnost i nedoslednost u njegovom učenju nije „pokrila" ni pominjana metafora o kolima koja idu napred iako se točkovi okreću u mestu. Mišljenja smo da neko ko po svaku cenu želi da spozna svemir i zakone koji u njemu vladaju, što inače čoveku nije dato, ne može zbrku u svom sistemu da ispravlja pesničkim slikama. Uzgred, Tojnbiju je trebalo zaista previše vremena da podigne glavu iz džungle činjenica i usmeri pogled prema Bogu. Pod učinkom ljudske volje u njegovom sistemu podrazumeva i sposobnost jedne kulture da iznađe delotvoran odgovor na unutrašnje ili spoljne izazove. I ovde pada u oči protivrečnost: pre neizbežnog kraja („slom, razgradnja, raspad"),[389] bilo koja civilizacija može da pruži, u najboljem slučaju, samo više uspešnih odgovora na izazove ali to neće promeniti njen suđeni konačni kraj. Uvođenjem ljudske volje, delatnosti ili akcije, svejedno koji je pojam on po prilici koristio, samo se odlaže slepa neizbežnost - pošto je sve predvidivo, nije mu, u suštini pošlo za rukom da izbegne ponavljanje događaja, istim redosledom i približno istog trajanja, iz „Priče jednog idiota".

Zanimljivo je Tojnbijevo gledanje na strukturu jedne civilizacije. Na jednoj strani, tzv. stvaralačka manjina u ulozi društvene elite predvodi „pasivnu većinu." Hijerarhija je, očigledno, suštinsko načelo društvenog organizovanja; premda je unutrašnji poredak najgrublje sveden samo na dva člana, pomenuti odnosi odlikuju sva razdoblja uspona ovih tvorevina u vremenu i prostoru. Ovde nije teško prepoznati sličnost njegovog isticanja značaja hijerarhije za napredovanje civilizacije sa stanovištima nekih teologa i, posebno, učenjima ruskih religijskih mislilaca. Reč je, razume se, o stavu da jedna civilizacija počinje svoj pad napuštanjem izvorne vere u čijem se krilu odnjihala. Budući da je hijerahijski poredak imanentan svim Božijim tvorevinama i religijskom umu kao takvom, jedan od

najvidljivijih spoljnih znakova da je civilizacija preživela svoj vrhunac, jeste slabljenje i nestajanje hijerarhijski ustrojenih društvenih odnosa. Poredak hijerarhije se u ovom slučaju misli kao poredak kvaliteta i poredak duha, naspram demokratije, koja je, kod većine filozofa istorije i svih verskih mislilaca i teologa, određena kao poredak kvantiteta i poredak materijalnog. Napredak jedne kulture ili civilizacije u Tojnbijevoj filozofemi istorije obeležavaju samoodređenje i samoartikulacija. To su zapravo njegovi pojmovi kojima obeležava navedene odnose: protivstavljanje kulture kao hijerarhije i civilizacije kao demokratije. U estetskom smislu (po Konstantinu Leontjevu) poredak hijerarhije je poredak lepote u odnosu na demokratiju kao poredak ružnoće. Doduše, osnovanije je poređenje Tojnbijevih pojmova samoodređenja i samoispoljavanja sa ranije pominjanim Fererinim zagovaranjem poštovanja „intelektualnih, moralnih i estetskih stalnosti" bez kojih nema napretka društva. Pomenuti prelaz ili početak propadanja jedne civilizacije, po Tojnbiju, vidljiv je kada elite, tj., stvaralačke manjine, izgube svoju privlačnu moć za „pasivnu većinu"; nestaje dotadašnji odnos podražavanja između ova dva glavna člana društvenog poretka. „Stvaralačka manjina" može dalje samo silom da produžava vlast i opravdava svoj nadređeni društveni položaj. S druge strane, „pasivna većina", u nedostatku pravih primera za ugled, bogova, stvara svoje lažne bogove, idole i kumire. Tako se odigrava ono što je u indijskim Puranama označeno kao prelaz u razdoblje „kali-yuga"koje obeležava „uspon masa" **(Hose Ortega y Gaset)**; na pozornici društvenog života, u sam vrh društvenog poretka izbijaju najniži slojevi, „šudre". Pred opasnostima, koje proističu iz nestabilnosti zbog gubitka jedinstva društva, sada „vladajuća manjina" preduzima stvaranje univerzalne države videći u fizičkom širenju delotvorno sredstvo za učvršćivanje dotadašnjeg poretka. Opisujući na osoben način originalnim pojmovima prelaz iz razdoblja hijerarhije, stvaralaštva, samoodređenja, samoispoljavanja, napretka, jednom rečju, kvaliteta, u stanje bez društvene hijerarhije koje odlikuju egalitaristička razuzdanost i prosečnost - vladavinu količine, Tojnbi je u suštini, ipak, preuzeo rešenja mnogobrojnih prethodno navođenih filozofa istorije.

U određivanju značenjskog sadržaja kategorije „proletarijat", koja, inače, kao da je izašla iz Marksove pojmovne galaksije, Tojnbi daje jedno krajnje neuobičajeno objašnjenje. Pod pojmom „proleter" on podrazumeva pojedinca, grupu ili čitav narod koji, zbog prirode odnosa društvene ili međunarodne strukture u kojima se, mimo svoje

volje nalaze, nisu u mogućnosti da potvrde sve svoje političke, ekonomske, kulturne ili neke druge mogućnosti. Ovako široko određen značenjski sadržaj pojma proleter, osim dimenzije ekonomskog iskorišćavanja, „pokriva" i „sva raseljena lica (izbeglice, izgnanike i deportovane), ma kako visoko bila obdarena i istaknuta; sve najamne vojnike, ma kako visoko bili plaćeni i ma kako bili strašni, od deset hiljada Grka Kira Mlađeg do švajcarske garde i francuske krune; sve **podjarmljene narode** (kurziv D.S.); sve pobunjenike (na primer, sve one koji su bili, u vreme dok ja pišem ove reči, pod oružjem na Kipru ili u Alžiru)..."[390] Kao što se vidi, Tojnbi u proletarijat ubraja i sve male narode koji u međunarodnim odnosima moći trpe nasilje jer nisu u stanju da ostvare ni svoje legitimne interese. Primera radi, danas se upotrebljava izraz „međunarodni proletarijat malih država" **(Schwarzenberger)** koji bolno i ubedljivo slika u suštini nepromenljive odnose jakih i slabih... Doduše, teško je prihvatiti svrstavanje u društvo onih koji trpe nasilje, npr., jevrejskog milionera zbog toga što, uprkos njegovom bogatstvu, ne može da bude primljen u članstvo elitnog njujorškog kluba zato jer nije hrišćanin. U nameri da ga učini što obuhvatnijim, Tojnbi je u ovom slučaju svoje određenje pojma proletarijat doveo do apsurda. Teško je ne primetiti podudarnost značenjskog sadržaja pojma proletarijat u Tojnbijevoj filozofemi istorije i pojma tzv. strukturalnog nasilja u filozofiji mira Johana Galtunga. Ovaj Norvežanin smatra, naime, da strukturalno nasilje postoji uvek „kada su ljudska bića pod takvim uticajem da je njihova somatska i mentalna potvrda **ispod** (kurziv D.S.) njihovog mogućeg ostvarenja".[391] Ako se poslužimo Tojnbijevom pojmovnom mrežom za „hvatanje" stvarnosti, to znači da se sve žrtve strukturalnog nasilja u međunarodnim odnosima, od pojedinaca preko država do čitavih područja, mogu smatrati za proletarijat. U međunarodnim odnosima posle tzv. hladnog rata tzv. strukturalno nasilje je, po našem mišljenju, najvidljivije o odnosima između bogatih i siromašnih.

Ideje i praksa svetskih država imaju nezaobilazno mesto i ogroman značaj u istraživanjima kao što je ovo. Petnaest od dvadeset jedne civilizacije, u učenju Arnolda Tojnbija, spas ili odlaganje od propadanja je potražilo u pokušajima stvaranja univerzalnih država. Pisac „Izučavanja istorije" je zato, ispravno, pored civilizacija, pratio istoriju i svetskih država, svetskih crkava i tzv. herojskih doba[392], pojava koje su tesno ispreplele svoje postojanje, a često i fizičko prostiranje, kroz vreme i u prostoru. Budući da je danas skoro opšteprihvaćeno mišljenje da civilizacije zapadnog i istočnog hrišćanstva, jedna u većoj, druga u manjoj meri, preživljavaju svoja „vremena teškoća" **(Times of Troubles)**, razmatranje ideje i mogućih praktičnih koraka u pravcu stvaranja svetskih država je u toku već nekoliko vekova; pojedinci, među kojima i Tojnbi, u drugoj polovini XX veka smatraju da stvarnost savremenih međunarodnih odnosa upućuje na zaključak da je svetska država neizbežan cilj, ali i rešenje za postojeće izazove pred kojima stoji ukupan ljudski rod. Uprkos mnogobrojnim nedostacima i protivrečnostima njegove filozofije istorije, pomenuta razmatranja danas imaju ogroman značaj. Mesto i uloga koje on dodeljuje svetskim državama u životu civilizacija, nažalost, ne daju osnov za spokojstvo. Tojnbi, naime, veli da, bez obzira da li ih smatramo za ciljeve ili sredstva, svetske države obeležavaju silazak civilizacija sa pozornice istorije.[393] One su vesnici gašenja i slabosti, a ne znaci zdravlja i snage. „Svetske države nisu leta nego indijanska leta koja skrivaju jesen i nagoveštavaju zimu".[394] Iako, na duže ili kraće vreme, ustanovljavaju nepovratno izgubljeno unutrašnje društveno jedinstvo **(lapse-and-rally)** svetske države nemaju istinsku životnost **(true vitality)** jer nastaju u vremenima razgradnje civilizacija i njihov su najvidljiviji simbol. One su pre, primećuje duhovito Tojnbi, „tvrdoglava dugovečnost starca koji odbija da umre".[395] Možda i zato što ih, po našem mišljenju, stvaraju vladajuće a ne stvaralačke manjine, stanovnici svetskih država boluju od „privida besmrtnosti".[396] Samoobmana je tako velika da građani pomenutih tvorevina veruju u njihovu besmrtnost čak i kad sami neposredno prisustvuju rušenju i nestajanju svoje „večne svetske države". Ovde treba istaći Tojnbijevu opasku da ciljevi stvaranja i postojanja **univerzalnih** država nisu u njima samima, što njihovim stanovnicima nije dato da shvate. Ovakve protivrečnosti je teško racionalno objasniti: i kad je od antičkog Rima ostalo samo nekoliko delimično očuvanih građevina i spomenika, narodi koji su živeli vekovima posle na tim prostorima, unutar vlastitih, prvo feudalnih a potom i nacionalnih država, pobožno su verovali u besmrtnost nekadašnje „svetske" države. To je bilo ono plodno tlo na kojem je rimokatolička crkva pokušavala da stvori u nekoliko navrata tzv. sveta rimska carstva otelovljena prvo u karikaturalnim feudalnim državnim oblicima pod nemačkim vladarima, sve do „cesarske" habsburške države. Moguće je da deo odgovora povodom ovakvih nerealnih nastojanja stvaranja npr., **Romae Aeternae** i drugih sličnih tvorevina, leži u nesvesnoj ljudskoj težnji da obogotvore i učine večnim „zemaljske" poretke u kojima žive. U tom smislu one su i neka vrsta nedosanjanog sna o Božijem carstvu na zemlji.

Kada neko na „Nojevom kovčegu civilizacije prevali vremensku razdaljinu od pet do šest hiljada godina preko okeana istorije“,[397] onda njegovo promišljanje čoveka i društva ima svevremensku vrednost. U poslednjim tomovima njegovog „Izučavanja istorije“ Tojnbi se bavi pitanjima poželjnih i mogućih oblika društvenog i političkog organizovanja u svetu, tj., zagovara svetsku državu kao oblik novog planetarnog poretka. Na taj način on je porekao svoje ishodišne istorijsko-filozofske stavove na kojima je temeljio čitavo učenje o dvadeset jednoj civilizaciji, o čemu je bilo reči. Ljudski rod se, po Tojnbiju, kao celina našao suočen sa izazovima bez primera u dosadašnjoj istoriji: tehnološki ujedinjen svet se, poništavanjem vremena i prostornih rastojanja,[398] slikovito rečeno „skuplja.“[399] U takvim novim okolnostima, ističe Tojnbi, čovečanstvo deli isti čamac koji plovi u susret grebenu o kome posada veoma malo zna. Kao delotvoran odgovor preporučuje „ujedinjavanje sveta pod nadzorom jedne političke vlasti“[400] jer postojanje sto pedeset suverenih država (danas skoro dvesta!), čiji protivrečni interesi guraju svet u anarhiju, dovodi u pitanje sam opstanak čovečanstva. Zanimljivo je da uz ova „opšta mesta“ o stanju sveta u drugoj polovini XX veka, Tojnbi ističe kao uzrok moguće katastrofe ljudskog roda i nejednaku raspodelu moći i bogatstva između pojedinaca, društvenih slojeva, naroda, civilizacija i čitavih kontinenata.[401] „Skupština čoveka“ **(The Parliament of Man)** koji je sanjao Tenison **(Tennyson)** je otelovljen kao OUN; ova organizacija je „očigledno nesposobna da bude zametak jedne (takve!) svetske vlade“.[402] Tojnbi, na način „real-političkih“ pristupa međunarodnim odnosima, kritikuje u osnovi idealističko načelo jedna država - jedan glas i opravdano ističe da je tek davanjem prava veta **(veto)** stalnim članicima Saveta bezbednosti ova organizacija unekoliko uvažila stvarno stanje u svetskom poretku. U najboljem slučaju UN mogu da prerastu u nekakvu svetsku konfederaciju nezavisnih država, što je daleko od ispunjenja demokratskog zahteva da se u svetsku vladu biraju neposredno svi ljudi. Sam Tojnbi se opredelio za oblik unitarne svetske države: „nepodnošljivo anarhičan svet“[403] mora da se preobrazi u jedinstvenu svetsku državu. Pošto, na osnovu mnogobrojnih istorijskih primera, smatra da do ovakvog ujedinjenja može doći jedino silom, nije onda čudno što za takav poduhvat vidi uporišta u tada najvećim silama sveta - SAD i SSSR. Očigledno, Tojnbi ne polaže mnogo na „osećanje bliskosti i duhovno jedinstvo ljudskog roda“[404] kao pretpostavke za ujedinjenje sveta i stvaranje svetske države; koliko je, opredeljujući se za silu u jednom takvom preduzeću, različit

od, npr., ruskih religijskih filozofa i pisaca, ne treba trošiti reči. Mislioci koji pripadaju duhovnom i kulturnom krugu pravoslavnog hrišćanstva, naime, ne samo da su isticali osećanje jedinstva ukupnog ljudskog roda, kao prvorazredan činilac ujedinjavanja čovečanstva, nego su, u isto vreme, izričito odbacivali upotrebu sile u tom poduhvatu (Solovjov, Dostojevski, Tolstoj, Bulgakov, Berđajev,...). Podsetimo se, mnogo pre svih Lao-Ce je tvrdio da će „svet ujediniti oni koji ne uživaju u ubijanju“. Valja još kazati da je Tojnbi sa ovakvim shvatanjima ipak bliži stvarnosti međudržavnih i međunarodnih odnosa, kao i preovlađujućoj čovekovoj prirodi. Primera radi, antički grčki svet je delio snažno osećanje duhovnog jedinstva i kulturne bliskosti što se, između ostalog, iskazivalo u postojanju nepolitičkih ustanova kao što su bile npr., pan-helenska obredno-verska središta i pan-helenske svečanosti. Do političkog jedinstva je došlo samo na kratko tek početkom V veka p.n.e., i to zbog nezapamćeno velike spoljne opasnosti. Uprkos mnogobrojnim pokušajima, Grci, pre i posle uspešnog otpora Persijancima, nisu postigli za njih životno važno političko ujedinjavanje. Štaviše, rat Atine i Sparte nepovratno je sa istorijske pozornice uklonio ovu najblistaviju od svih civilizacija. Navedeni primer pokazuje da je Tojnbi, ističući kako „versko (čitaj: kulturno!) ujedinjenje sledi vojno,“[405] ipak bliži istini. Možda će u budućnosti, smatra on, neka nova, nužno eklektička, religija pomoći da se svet dobrovoljno ujedini. Glavni zadatak religije Tojnbi, međutim, vidi u odnosu na pojedinca: „samogospodarenje je čovekov prvenstveni cilj“[406], a upražnjavanje neke vere najbolji način da se potčine pohlepa i sujeta i tako ovlada samim sobom. Da do promena može doći kroz duhovno i moralno usavršavanje pojedinaca, a ne promenama ustanova spolja, jeste izrazito verski obojen stav koji, opet, približava Tojnbija učenjima ruskih religijskih mislilaca i filozofiji nenasilja. Uzgred, on je bio svestan činjenice da napredak nauke i tehnike ne znači i istovremeni duhovni i moralni napredak čoveka. Dalekovido je upozoravao da „zla koja stvara nauka ne mogu biti lečena naukom samom“.[407] Često je isticao da vera ima čak i veću ulogu i značaj u našem atomskom dobu: „što je veća čovekova moć, to je veća njegova potreba za verom.“[408] „Verujem da ljudska bića ne mogu živeti bez vere i filozofije,“[409] veli Tojnbi.

Pomenuta promena u njegovom odnosu prema značaju i ulozi religije u nastanku i životu jedne civilizacije vidi se kada ovaj britanski „istraživač istorije“ kaže da je „stil jedne civilizacije samo izraz njene religije,“[410] kao i da je „savremena verska istorija zapadnih naroda

ključ za razumevanje sadašnjeg stanja i budućih izgleda čovečanstva kao celine jer je sada čitav svet postao pozapadnjačen u određenoj meri."[411] Kad je reč o teoriji međunarodnih odnosa, a posebno teoriji svetskog poretka i sistema, od velikog značaja je još jedan Tojnbijev zaokret koji je učinio u tom pogledu pred kraj života. Njemu su, naime, i civilizacije postale „pretesne" analitičke jedinice; novo, „dovoljno razumljivo polje" za izučavanje društvenog kretanja i stvarnosti postali su mu ukupna istorija i odnosi religija. Treba, ipak, kazati da, iako se poredak i svetski poredak svakako ne mogu misliti samo na nivou političkih, međudržavnih odnosa, suverene države ostaju i dalje, po našem mišljenju, glavni subjekti međunarodnih odnosa i stožeri međunarodnog poretka.

U pogledu odgovora na pitanje čija nacionalna vlada bi mogla da bude zametak stvaranja poželjne svetske vlade, Tojnbi se uopšte nije dvoumio između tadašnjeg SSSR i SAD. Nasuprot svome sagovorniku iz dijaloga **„Choose Life"**, Daisaku Ikedi, koji smatra da se Amerikanci, u nameri da stvore idealanu svetsku državu, tj., da stvore „Novi svet" **(New World)** umesto dotadašnjeg „Starog sveta" **(Old World)**, skoro isključivo oslanjaju na sredstva sile, a ne na privlačnost svoje kulture,[412] Tojnbi, neočekivano za jednog naučnika njegovog imena i ugleda, izriče ideologizovane pohvale na račun SAD. Premda i sam, na nekim mestima, govori o američkom „graničarskom duhu" koji u drugim narodima tradicionalno vidi samo „floru i faunu",[413] on kao dve osobine koje pre svega preporučuju ovu zemlju za ulogu „svetskog Pijemonta" navodi „nevoljnost samih Amerikanaca da budu na mestu vođe svih naroda i država," kao i njihovu „darežljivost pokazanu posle II svetskog rata jednako prema saveznicima kao i prema pobeđenima".[414] Da ovako nešto nije rekao jedan Arnold Tojnbi, to ne bi bilo vredno pomena. Jednako zagovarajući stvaranje svetske države kako bi se prevazišla „svojstvena anarhija u međunarodnim odnosima atomskog sveta, koji je ujedinjen tehnološki i ekonomski, ali ne i politički, pisac „Civilizacije na probi," dve decenije posle navedenog stava, ističe Kinu kao najbolju osovinu za takav poduhvat. Spisak odlika koje idu u prilog ovom predlogu je značajno duži nego u slučaju SAD. Kinezi, naime, baštine dvadesetjednovekovno iskustvo upravljanja državom, što može da bude od velikog značaja za buduću svetsku imperiju; ovaj narod je, kroz dugotrajnu istoriju svog postojanja „unutar četiri mora," ispoljavao ekumenski duh; preplitanje i dopunjavanje humanizma i racionalizma, odnosno budizma i konfučijanskog pogleda na svet sa osećanjem tajnovitosti svemira i prizna-

njem da su ljudski napori da ovlada prirodom poražavajući po sam ljudski rod - taoizam; verovanje u sklad čoveka i prirode i, najposle, sposobnost istočnih naroda da se odupru Zapadu i izazovu ga i u oblastima u kojima je civilizacija zapadnog hrišćanstva tradicionalno prednjačila...[415] Teško je osporiti bilo koju od navedenih odlika kineskog nacionalnog bića; sasvim je druga stvar, ima li narod, koji misli sebe kao „sve pod nebom" **(tien'hsia)**, uopšte namere i sklonosti da učini tako nešto, da se proširi izvan svojih etničkih i kulturnih granica? Posebno kad se ima na pameti da Tojnbi smatra diktaturu za najpoželjniji oblik uređenja svetske države.[416] Kinezima, inače, pomenuti oblik vladavine nije stran ni u teoriji, a još manje u praksi. Ipak, uz sve dosad rečeno o kineskoj civilizaciji, teško je poverovati da današnja Kina, na pragu XXI veka, ima ovakve namere; mnogo je verovatnije da bi, uz odgovarajuću, za sada nedostajuću vojnu snagu, Japan mogao da preuzme ulogu koju Tojnbi namenjuje Kini.

S obzirom da nije imao visoko mišljenje o čovekovoj prirodi, kao svojevrsni antropološki pesimista, Tojnbi je smatrao da ljudi radije prihvataju diktaturu od drugih oblika vladavine jer žele da prepuste drugome samostalno donošenje ključnih odluka. Unitarna, svetska diktatura, prema tome, najviše odgovara čovekovoj osnovnoj prirodi...Ovde nije teško prepoznati sličnost sa mišljenjem čoveka i društva F. M. Dostojevskog u Legendi o Velikom Inkvizitoru. Posle svega, ne iznenađuje njegovo sumorno predskazivanje budućnosti čoveka i čovečanstva koji će, navodno, „srećno" robovati u nekakvom kosmopolisu.

Prilog promišljanju obima, oblika ispoljavanja, karakteristika i suštine krize kroz koju je prolazila civilizacija zapadnog hrišćanstva krajem XIX i u prvim decenijama XX veka dao je i slavni američki sociolog ruskog porekla Pitirim Aleksandrovič Sorokin. Zaprepašćen stvarnim društvenim stanjem kojim je bio okružen posle I svetskog rata, ovaj profesor harvardskog univerziteta se upustio u odgonetanje zakona socijalne dinamike egzaktnim metodama sociološke nauke. Njegov pristup izučavanju društva se jasno razlikuje od, npr., religijskog pogleda na svet ruskih filozofa, intuitivno-transcendentalnog sagledavanja sudbine zapadne civilizacije jednog Osvalda Špenglera ili empirističko-deduktivne konstrukcije Arnolda Tojnbija. Premda je i sam osporavao bilo kakve ozbiljnije podudarnosti vlastite slike društvenog kretanja sa učenjima Danilevskog, Špenglera ili Tojnbija, nije mu pošlo za rukom da prevaziđe jednostranosti „prave linije" i „kruga" i ponudi nešto suštinski novo u odnosu na njegove prethodnike i savremenike. Umesto kulturno-istorijskih tipova u filozofemi

istorije Nikolaja Danilevskog, kultura, odnosno civilizacija u učenjima Špenglera i Tojnbija, Sorokin za osnovnu analitičku jedinicu društvenog kretanja uzima „sociokulturne sisteme i supersisteme".[417] Njihovo trajanje nije vremenski ograničio „određenom količinom života"; kada jedan sociokulturni sistem ili supersistem potroše svoje stvaralačke snage, oni se okamenjuju ili ustupaju mesto kreativnijim formama, a da pri tom ne nestaju zauvek sa pozornice istorije. Na taj način, iako je učinio najrazorniju kritiku civilizacije zapadnog hrišćanstva, Sorokin je, isključivanjem mogućnosti konačnog kraja, ako ne optimista, a ono bar manji pesimista od Špenglera i Tojnbija.

Po Sorokinu, kriza „kulturnog supersistema Zapada" je potpuna, stalna i duboka; promenljivi su samo njeni vidovi ispoljavanja: čas je politička, čas poljoprivredna, trgovinska ili industrijska, „kriza proizvodnje i raspodele. Kriza morala, religije i umetnosti. Kriza svojine, države, porodice, industrijskih preduzeća, republike i monarhije, autokratije i demokratiije, diktature i samouprave, kapitalizma i socijalizma, fašizma i komunizma, nacionalizma i internacionalizma, pacifizma i militarizma, konzervativizma i radikalizma".[418] Poput mnogobrojnih prethodnika i savremenika koji su se bavili izučavanjem društva, i on je isticao razobručeni materijalizam koji količinu pretpostavlja kakvoći kao glavni uzrok duboke krize kroz koju prolazi civilizacija zapadnog hrišćanstva. Ta kriza je, po njemu, najvidljivija na području ljudskog stvaralaštva: u nauci i u umetnosti. Primera radi, brisanjem razlike između visoke umetnosti i proste zabave za što veći broj ljudi umetnost je napustila sebi svojstvena estetska merila i postala senzualistička pseudoumetnost. Sorokin je u pravu kada kaže da je ova pojava postala vidljiva početkom XX veka u slikarstvu, vajarstvu, muzici, književnosti, građevinarstvu...Premda ne upotrebljava izraz „masovna kultura", Sorokin cilja upravo na sadržaj ovog pojma: takva, „senzualistička umetnost", teži sve većoj površnosti u izražavanju i razonodi čulnog sveta; to je prizemno kretanje u okvirima čulne stvarnosti bez traganja za natčulnim vrednostima. Sorokin je sredinom našeg veka oštroumno uočio do danas neizmenjenu usmerenost umetnosti koja dolazi sa Zapada na patološki tip ljudi i događaja: kao da osim mračnog i nastranog nema drugih poticaja za stvaranje. Što je još značajnije, ovom Rusu nije promaklo još jedno opasno podređivanje kakvoće količini: unutrašnji sadržaj, genijalnost izraza idu u drugi plan, tj., umetnost se „ne vidi" od silestva najrazličitijih materijalnih pomagala.[419] U odnosu na stanje u umetnosti koje slika Sorokin, stvari su se do danas samo pogoršale. O tome svedoče nizak umetnički nivo današnjeg filma, trivijalnost u muzici, „petparačka" književnost... njih je, zapravo, veoma teško odrediti kao umetničke oblike stvaranja. I samo njihovo ime govori o industriji za masovnu zabavu u pomenutim oblastima. Da će nestankom verodostojnog hijerarhijskog poretka u ukupnim društvenim odnosima nužno nestati i najviša dostignuća u traganju za lepotom, tj., da će formalna demokratija i uprosečavanje izneti na videlo ružno i bizarno, upozoravali su još Leontjev, Dostojevski, Berđajev, Ferero i mnogi drugi. Ondašnje stanje stvari je pružilo Sorokinu obilje valjane građe da izvede malopređašnje zaključke.

Pored kritike liberalne demokratije zapadnog tipa, pojma napretka, ideje i prakse socijalizma i revolucionarnih promena, Sorokin je jednako ubedljivo razobličio materijalističko samoljublje „dekadentnog empirizma". Pokazao je sav saznajni besmisao do kojega dolazi društvena nauka na Zapadu u želji da bude egzaktna poput prirodnih nauka. Težeći da svaki predmet izučavanja, bez obzira na njegovu prirodu, fizički izmeri, tamošnja nauka se zarazila ludilom „testomanije, kvantofrenije, kultom numerologije, socijalne fizike i mentalne mehanike."[420] Kakva je saznajna vrednost, u koje svrhe i kome služe rezultati ovakve nauke jednako su savremena pitanja danas kao i u Sorokinovo vreme. Nije samo retoričko pitanje: ima li, u poretku koji sve temelji na količini i sve izražava brojem, mesta za dobro i lepo?

Dok Pitirim Aleksandrovič Sorokin krizu koju preživljava civilizacija zapadnog hrišćanstva određuje kao potpunu po obimu i dubini, dotle čuveni francuski orijentalista Rene Genon **(Rene Guenon)** ide u tom smislu korak dalje. O čemu se, zapravo, radi u njegovom učenju? Pre svega, za razliku od Sorokinovog racioinalnog, sociološkog pristupa u analizi društvenog kretanja, on je neuobičajeno za „duhovnu situaciju" prve polovine XX veka posegnuo za mističnim ritmovima istorije koji bi, navodno, nekolikim ovde podrobno razmatranim teorijama ciklizma dalo viši i dublji smisao. Pod uticajem indijskog velikog ciklusa vremena, ovaj pesnik tradicionalizma smatra da je zapadna civilizacija sišla do dna mračnog doba - kali-yuga, i da ne može da izbegne kataklizmu pre nego što se sudbonosna kosmička vrteška okrene u smeru novog, zlatnog doba. Kao Nikolaj Danilevski, i on je kritikovao evropocentrizam i shvatanje da je civilizacija zapadnog hrišćanstva nadmoćnija od ostalih civilizacija i, navodno, jedina baštini nasleđe grčko-rimske prethodnice. Za razliku od istočnih kul-

tura i civilizacija, koje su veoma uspešno sačuvale vlastitu tradiciju i prilagodile je novim okolnostima i izazovima, zapadnoevropska kultura je, po njemu, započela svoj pad napuštanjem mistike i starih običaja još u VI veku p.n.e.! U ovom radu je već podrobno izloženo kako su, npr., Kinezi ugradili u same temelje svoje kulture i civilizacije, istovremeno, racionalno konfučijansko učenje i taoističko tajanstvo odnosa čovek-priroda-društvo. Na drugoj strani, evropski narodi su samo u kratkom razdoblju ranog hrišćanstva, do vremena vladavine Karla Velikog, poštovali vlastiti tradicionalistički poredak stvari i vrednosti. Svodeći sve na meru čoveka uzetog kao cilj po sebi, humanizam je raskrstio sa nadzemaljskim duhovnim autoritetima, tj., pojmovima Vladimira Solovjova kazano, umesto poretka Bogočovečanstva ustanovljen je poredak čovekoboga. Genon, po našem mišljenju, ispravno kritkuje krajnosti humanističkog pogleda na svet jer su, primera radi, čak i stari Grci, inače dobro poznati po racionalnom i logički uređenom mišljenju, „dopuštali" uporedo preplitanje pitagorejskih i orfičkih magija i zanosa sa naučnim poimanjem čoveka, društva i ukupnog kosmosa. Najmudriji među predstavnicima najblistavije od svih civilizacija su racionalno tvrdili da čoveku nije dato da dosegne sveznanje. Takva odmerenost ne odlikuje, po Genonu, duhove civilizacije zapadnog hrišćanstva; zbog toga, „nered i smetenost vladaju u svim oblastima: oni su došli do tačke koja prevazilazi sve što je ranije viđeno i, polazeći od Zapada, prete da zahvate ceo svet..."[421]

Kao Konstantin Leontjev, Genon se zalaže za tradicionalizam koji bi se ospoljio kroz društveni i ukupni hijerarhijski poredak svih stvari, vrednosti i odnosa, s Bogom na samom vrhu ovostranog i onostranog sveta. Nasuprot poželjnom poretku, koji odlikuju duhovni autoritet Boga, sveta nauka, istinska vera i stroga društvena hijerarhija, znaci krize Zapada vide se, po njemu, u trci da se zadovolje materijalne, u suštini najniže, čovekove potrebe, krajnjem individualizmu, razobručenom utilitarizmu, demokratskom uprosečavanju...Abdel Vahed Jehia, kako se Genon zvao pošto je i svoje lično ime uskladio sa vlastitim uverenjima, je, poput većine mislilaca čije su ideje i učenja o poretku izložena u ovom delu rada, verovao da sumrak jedne civilizacije započinje onda kada se količina pretpostavi kakvoći, a formalno demokratsko izjednačavanje hijerarhiji.

[1] Braudel, Fernand, **Civilizacije kroz povijest**, Globus, Zagreb, 1990, str.160. Ovo su, inače, reči poznatog istoričara P. Gourou-a.
[2] Lan, Fung-Ju, **Istorija kineske filozofije**, Nolit, Beograd, 1983, str.17.
[3] Takeshi, Ishida, **Beyond the Traditional Concept of Peace in Different Cultures**, Journal of Peace Research, 1969, p.8.
[4] Braudel, Fernand, **Civilizacije kroz povijest**,...,op.cit. str.162,163.
[5] Isto, str.177.
[6] Russell, Bertrand, **Mudrost Zapada**, Mladost, Zagreb, 1977, str.162,163.
[7] Mnogovekovni raspored zanimanja na društvenoj lestvici Kine je bio: 1) naučnici (shi); 2) ratari (nong); 3) zanatlije (gong) i 4) trgovci (shang).
[8] Lan, Fung-Ju,...,op.cit.
[9] Isto, str.185.
[10] Isto, str.127.
[11] Simić, Dragan, **Pozitivan mir**, Arhiv Kljakić, Beograd, 1993, str.25,26,27.
[12] **Filozofsko čitanje Frojda**, zbornik, IICSSOSrbije, 1988. Ovaj izraz je često upotrebljavao Sigmund Frojd.
[13] Braudel, Fernand, **Civilizacije**...,op.cit.str.179-182.
[14] A.C.Bouquet and K.Satchidanada Murty, **Studies in the Problems of Peace**, Ashia Publishing House, Bombay, 1960, p.183.
[15] M.K.Gandhi, **For Pacifist**, Navajivan, Ahmedabad, 1971.
[16] Simić, Dragan,...op.cit.
[17] **Peace on Earth**, A Peace Anthology, UNESCO, Paris, 1980, p.78. Ovde je reč o pismu koje je kineski car Č'ien Lung uputio britanskom kralju Đordu III, 1792. godine.
[18] Isto, str.78.
[19] Isto, str.78.
[20] Isto, str.79.
[21] Ovaj izraz je Immanuel Wallerstein koristio u nekolikim njegovim studijama.
[22] „Je-Pen", na kineskom znači „zemlja izlazećeg sunca"; Japanci ime svoje zemlje izgovaraju Nipon (Nippon).
[23] Buvač, Drago, **Japan - anatomija uspeha**, Globus, Zagreb, 1982, str.5.
[24] Braudel, Fernand, **Civilizacije**...op.cit. str.249.
[25] To je naročito vidljivo u ukazu princa Šotoka (604. godina), koji sledeći tradicionalno konfučijanističko učenje, veli: „zemlja nema dva gospodara, a narod nema dva vladara..."
[26] Andrić, Dragoslav, **Antologija klasične japanske poezije**, IRO „Rad", Beograd, 1981, str.442.
[27] Isto, str.442.
[28] Braudel, Fernand, **Civilizacije**...op.cit. str.249-266.
[29] Galtung, Johan, **Social Cosmology and the Concept of Peace**, Chair in Conflict and Peace Research, University of Oslo, Alfaz del Pi, Septembar, 1978, p.17.
[30] Galtung, Johan, **Japan and Future World Politics**, Journal of Peace Research, 1972, pp.355-385.

[31] Galtung, Johan, **Social Cosmology**...op.cit. p.26.
[32] Kamikaze na japanskom znači „božanski vetar". Dva puta, 1274. i 1281. godine, velike morske oluje su spasle Japan od najezde brodovlja tada „mongolske" Kine.
[33] Kahn, Herman, **The Emerging Japanese Superstate**, 1970, pp.146-151, i Kahn, Herman and Thomas, Pepper, **The Japanese Challenge**, 1979, pp.86-90.
[34] Takav je upravo i naslov knjige: Basham, A.L., **The Wonder that was India**, Calcutta, Allahabad, Bombay, Delhy, Rupa Co, 1991.
[35] Braudel, Fernand, **Civilizacije**...op.cit.str.206,207.
[36] Isto, str. 208.
[37] Basham, A.L., **The Wonder that was India**,..,op.cit. p.139.
[38] Isto, str.139.
[39] Isto, str.138.
[40] Isto, str.139.
[41] Kautilya, **Arthasastra**, Mysore, Mysore Printing and Publishing House, 1967, III, p.13.
[42] Basham,...op.cit.p.145.
[43] Isto, str.147.
[44] **Bhagavad-Gita**, odlomak iz Mahabharate, prevod Dr P. Jevtić, Beograd, 1929, glava IV, navedno prema: Tartalja, Smilja, **Skriveni krug**,...str.19.
[45] Basham,...op.cit.p.124.
[46] Isto, str.126,127.
[47] Bilo je, navodno, nekoliko Artašastri pre i posle jedine sačuvane koja se pripisuje Kautilji, savetniku na dvoru Čandragupte Maurje (IV vek p.n.e.).
[48] Kautilya, **Arthasastra**,...op.cit. p.293.
[49] Isto, str.293.
[50] Isto
[51] Basham, A.L.,...op.cit. p.126.
[52] Kautilya, **Arthasastra**,...,op.cit. p.292,293.
[53] Isto, str.293.
[54] Kaplan, Morton, **Balance of Power, and other models of international systems**, American Political Science Review, 1957, p.690.
[55] Basham, A.L.,...op.cit. p.128.
[56] Pomenuto načelo najsažetije je iskazao američki predsednik Teodor Ruzvelt **(Theodor Roosewelt)** u njegovoj krilatici: „Beggar my neighbour policy".
[57] Kautilya, **Arthasastra**,..., p.292.
[58] Isto, str.293.
[59] Isto, str.293.
[60] Basham, A.L.,...op.cit. pp.124,125.
[61] Kautilya, **Arthasastra**,...op.cit. p.293.
[62] Isto, str.121., i dalje... O spoljnopolitičkim sredstvima u Kautiljinom učenju govore i prof. Rade Stojanović i prof. Vojin Dimitrijević u knjizi: **Međunarodni odnosi**, Nolit, Beograd, 1979, str.286.

[63] Basham, A.L.,...op.cit. p.126.
[64] Kautilya, **Arthasastra**,...op.cit. p.295.
[65] Braudel, Fernand, **Civilizacije**...op.cit. str.213.
[66] Isto, str.215.
[67] Gandhi, **Borba nenasiljem**, Komunist, Beograd, 1977.
[68] Simić, Dragan,...op.cit. str.46-81.
[69] Braudel, Fernand, **Civilizacije**...op.cit.217-224.
[70] Lisevič, Igor, S., **Književna misao Kine**, Matica Srpska, Novi Sad, 1983. str.5.
[71] Kissinger, Henry, A., **Memoari** I, Mladost, Zagreb, 1981. str.336.
[72] Đurić, Miloš N., **Istorija helenske književnosti**, Beograd, 1951.
[73] Rasel, Bertrand, **Mudrost Zapada**,...op.cit. str.10.
[74] Isto, str.26.
[75] Seneka, Lucije Anej, **Pisma prijatelju**, Matica Srpska, Novi Sad, 1987.
[76] Platon, **Država**, BIGZ, Beograd, 1985, str.418.
[77] Aristotel, **Politika**, BIGZ, Beograd, 1985.
[78] Polibije, **Istorije I, II**, Matica Srpska, Novi Sad, 1988.
[79] Isto, str.30.
[80] Tartalja, Smilja, **Skriveni krug**,...op.cit. str.25.
[81] **Les Stoiciens**, Textes choisis par Jean Brun, Press Univ. de France, Paris, 1968, str.50, navedeno prema: Tartalja, Smilja,...op.cit. str.26,27.
[82] Aleksandrov, G.F., Bihovski, B.E., **Istorija filozofije**, I, Kultura, Beograd, 1948, str.303.
[83] Rasel, Bertrand, **Mudrost Zapada**,...op.cit. str.21.
[84] Platon, **Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon**, BIGZ, 1985, str.5.
[85] Mnogi vide i tumače slobodu u društvima tzv. liberalne demokratije kao oslobođenost ljudske jedinke u odnosu na nadzor državne vlasti i što je veće moguće polje privatnog naspram društvenog, kako je ispravno primetio još Benžamen Konstan. Primera radi, kod starih Grka onaj ko se nije zanimao i bio uključen u rešavanje pitanja od opšteg značaja, nego se zanimao samo najuže shvaćenim ličnim interesima, nazivan je idiotom.
[86] Tadić, Ljubomir, **Nauka o politici**, Rad, Beograd, 1988, str.17-19.
[87] Knežević, Miloš, **Roma aeterna - imperija priprema udarac**, Ekonomika, Beograd, br.7-8, 1995, str.68-71.
[88] Isto, str.68-71.
[89] Đurić, Miloš N., **Istorija helenske književnosti**,...op.cit. str.445.
[90] Kaplan Morton, **System and Process in International Politics**, New York, 1975.
[91] Tukidid, **Peloponeski rat**, (I,88), navedeno prema: Miloš N. Đurić, **Istorija helenske književnosti**, ..op.cit.str.445,446.
[92] Isto, str.446.
[93] Isto, str.447.
[94] Meautis, G., **Le Dialogue des Atheniens et de Meliens**, navedeno prema: Miloš N. Đurić,..op.cit. str.447.

[95] Isto, str.451.
[96] Isto, str.453.
[97] Isto, str.453.
[98] Tzu, Sun, **The Art of War**, New York: Oxford University Press, 1963.
[99] Thucydides, **History of Peloponnesian War**, Penguin, New York, 1972, p.402.
[100] Tukidid, **Peloponeski rat**,...op.cit. str.450.
[101] Tukidid, **Peloponeski rat**,..op.cit. str.448.
[102] Isto, str.664.
[103] Tadić, Ljubomir, **Nauka o politici**, ...op.cit. str.206.
[104] **Imperije**, Sedma sila, Beograd, 1940, str.5.
[105] Schwarzenberger, Georg, **Power Politics**, 3'ed., Stevens, London, 1964, p.15.
[106] Imperije,...str.6.
[107] Virgil (70 - 19. g.b.C.), **The Aeneid**, navedeno prema: **Peace on Earth**,...op.cit. p.74.
[108] Gaius (110 - 180), Rome, **The Digest of Justinian**, navedeno prema: **Peace on Earth**,...op.cit. p.125.
[109] Rasel, Bertrand, **Mudrost Zapada**,...op.cit. str.113.
[110] Šarkić, Srđan, **Pravne i političke ideje u istočnom rimskom carstvu**, Naučna knjiga, Beograd, 1984, str.140,141.
[111] Isto, str.141.
[112] Brodel, Fernan, **Mediteran**, Centar za geopoetiku, Beograd, 1995, str.80.
[113] **Preparatio evangelica** I,4, 2-5, ed. J. Sirinelli et E. des Places, Paris, 1974, sources chretiennes 206, pp.118-122, navedeno prema: Šarkić, Srđan, ...op.cit. str.25, 26.
[114] Bryce, James, **The Holy Roman Empire**, Schocken books, New York, 1961, p.154.
[115] Reč je o Jovanu Hrizostomu, Grigoriju Nazijanskom, Diodoru iz Antiohije, Teodoritu, Prudenciju, Ambroziju iz Milana, Jeronimu i drugima...
[116] Edikt cara Galeriija; prema: Šarkić,...op.cit. str.140.
[117] Isto, str.141.
[118] Ovde su slobodnije upotrebljeni pojmovi koje u razmatranju odnosa poretka, „integracionističke socijalnopolitičke teorije ili ideologije" i pozitivističke teorije društva i politike koristi prof. Tadić u: **Nauka o politici**,..op.cit. str.208.
[119] Milanski edikt, navedeno prema: Šarkić, Srđan,..op.cit. str.198.
[120] Eusebio, **Historia Ecclesiae**, X,7, 1-2, ed.Bardy, p.112-113, navedeno prema: Šarkić,...op.cit. str.204.
[121] **Teodosijev kodeks**, XVI,2,16, „Gaudere enim et gloriari ex fide semper volumus, scientes magis religionibus quam officiis et labore corporis vel sudore nostram publicam contineri", navedeno prema: Šarkić,...op.cit. str.232.
[122] Šarkić,..op.cit. str.234.

[123] Isto, str.253.
[124] **Novela XCVIII**,2,2, iz 539. godine, navedeno prema: Šarkić,...op.cit. str.131.
[126] **Novela CXIII**,3, iz 541. godine,...op.cit. str.131.
[127] **Druga poslanica Svetog Pavla Korinćanima** (In Epistolam II ad Corinthios 4, hom.V, pg 61, col.507-508.),...op.cit. str.220,221.
[128] Pismo Ambrozija caru Valentijanu II, navedeno prema: Šarkić,...op.cit. str.216.
[129] Isto, str.218.
[130] Aristotel, **Politika**, BIGZ, Beograd, 1985. 1287a
[131] Isto, 1287a
[132] Cicero, **De Legibus**, III,1,2, navedeno prema: Šarkić,...op.cit. str.9.
[133] Aristotel, **Nikomahova etika**, BIGZ, Beograd, 1985, 1132a22.
[134] Aristotel, **Politika**,..op.cit. 1288a2.
[135] Šarkić,...op.cit.
[136] Iustinianum, **Institutiones**, II,17,8, navedeno prema: Šarkić,...op.cit. str.11.
[138] Ostrogorski Georgije, **Istorija Vizantije**, SKZ, Beograd, 1959, str.51.
[139] Bryce, James, **The Holy Roman Empire**,..op.cit. p.157.
[140] **Interpretatio Epistolae ad Romanos** 13,pg 82, col. 193, navedeno prema: Šarkić,..op.cit. str.230.
[141] Rasel, Bertrand, **Mudrost Zapada**,...op.cit. str.134.
[142] Joseph de Maistre, **Du Pape**, Geneve, 1966, str.232.
[143] Nojman Franz, **Politička znanost u demokraciji**, časopis „Treći program", br.64, str.373-373.
[144] Smailagić, Nerkez, **Historija političkih doktrina I**, Zagreb, 1970, str.120-130.
[145] Akvinski, Toma, **Država**, Globus, Zagreb, 1990, str.7.
[146] Isto, str. 15.
[147] Contra impugnantes, Dei cultum et religionem (C.I.), III, navedeno prema: Akvinski, **Država**,...op.cit. str.15.
[148] Athanase d'Alexandrie, **Contre les paiens**, ed.P.Th. Camelot, Paris, 1977, navedeno prema: Šarkić,...op.cit. str.37.
[149] Isto, str.38.
[150] Akvinski, Toma, **Summa Theologica**,..,op.cit. str.16.
[151] Isto, str.16.
[152] Isto, str.16.
[153] Homer, **Ilijada**, prepev Miloša N. Đurića, Beograd, 1968, str.69.
[154] Temistije Paganin, **Oratio** V, 67b-70a, ed Dindorf, p.80-83, ed.Downey, p.98-103.
[155] Akvinski Toma, **Država**,...op.cit.
[156] Pojam **ordo** u hrišćanskoj teologiji razmatra i prof. Ljubomir Tadić u: **Nauka o politici**,...op.cit. str.205-208.
[157] Rasel, Betrand, **Mudrost Zapada**,...op.cit. str.135.
[158] Akvinski, Toma, **Država**,...op.cit. str. 35.

[159] Avgustin, Aurelie, **De Civitas Dei**, XIX, 17, navedno prema: Dino Bigongiari,...op.cit. str.17.
[160] Akvinski, Toma, **Summa Theologica**,...op.cit. III, 81.
[161] Avgustin, Aurelie, **Contra Iulianum**, IV, 61, navedeno prema: Dino Bigongiari,...op. cit. str.17.
[162] Prevost -Paradol, **La France Nouvelle**, ch.4., navedeno prema. Dino Bigongiari,...op.cit. str.17.
[163] Tadić, Ljubomir, **Nauka o politici**,...op.cit. str.207.
[164] Akvinski, **Summa Theologica**, II-II, p.60. čl.2.op.cit.
[165] Akvinski, Toma, **O kraljevstvu**, knjiga II, poglavlje 3(I,14.),...op.cit.
[166] Akvinski, **Summa Theologica**, p.65, čl.2.; p.66. čl.8.; p.67. čl.4.,...op.cit. str.20.
[167] Isto, str.20.
[168] Isto, str.20.
[169] Isto, str.20.
[170] Avgustin, Aurelie, **Quaestio in Heptateuchon**, 10,...op.cit. str.20.
[171] Avgustin, Aurelie, **Contra Faust**, XXII, 70,...op.cit. str.21.
[172] Ovo je tzv. opšte mesto u savremenim studijama mira; to je, ujedno, i naslov jedne knjige Johana Galtuunga: **„Peace by Peaceful Means"**, Oslo, PRIO, 1996.
[173] Basham, A.L.,...op.cit. pp.124,125.
[174] Arveler, Elen, **Politička ideologija Vizantijskog carstva**, Filip Višnjić, Beograd, 1988, str.7.
[175] Isto, str.57.
[176] Ostrogorski, Georgije, **Istorija Vizantije**,...op.cit. str.65.
[177] Arveler,...op.cit. str.80.
[178] Ostrogorski,...op.cit. str.64.
[179] Arveler,...op.cit. str.79.
[180] Isto, str.65.
[181] Isto, str.34.
[182] **Imperije**, Sedma sila,...op.cit. str.9.
[183] Isto, str.9.
[184] Isto, str.9.
[185] Arveler,..op.cit. str.141.
[186] Isto
[187] Isto, str.142.
[188] Isto, str.142.
[189] Isto, str.145.
[190] Tako cara naziva Konstantin VII Porfirogenit u njegovom čuvenom delu **„De Ceremoniis Aulae Byzantinae"**.
[191] Simokata, Teofilakt, ed. Bonn, str.166-169., navedeno prema: Arveler,...op.cit. str.148-150.
[192] Arveler,...op.cit. str.144.

[193] Isto, str.144.
[194] Isto, str.145.
[195] Predgovor za Eklogu, isto, str.44.
[196] Ostrogorski,...op.cit. str.295.
[197] Isto, str.272.
[198] Huizinga, Johan, **Jesen srednjega vijeka**, Zagreb, 1964, str.61.
[199] Isto, str.56.
[200] Isto, str.63.
[201] Vitry, de Philippe, **Le Chapel des fleurs de lis** (1335), izd. Piaget, Romania XXVII (1898), p.80., navedeno prema: Huizinga,...op.cit. str.63.
[202] O tome govori Huizinga u već navođenoj studiji: **Jesen srednjega vijeka**,...op.cit.
[203] Ostrogorsky, G., **The Byzantine Emperor and the hierarchical World Order**, The Slavonic and East European Review, t.XXXV, No84, 1956, pp.1-14.
[204] Arveler,...op.cit. str.63.
[205] Reč je o knjizi Konstantina VII Porfirogenita: **„De administrando imperii"**
[206] Arveler,...op.cit. str.392.
[207] Isto, str.65.
[208] Isto, str.66.
[209] Konfučije, **Komentar Ji-đinga**, „Književna reč", br.472/473, 1996, str.1.
[210] Sladaček, Michal, **Istorija filozofije: mogućnosti interpretacije**, časopis Filozofija i društvo VII, Beograd, 1995, str.60.
[211] Levi-Stros, K., **Divlja misao**, Nolit, Beograd, 1978, str.325-326.
[212] Brodel, Fernan, **Mediteran**,...op.cit. str.101.
[213] Isto, str.92.
[214] Tadić, Ljubomir, **Nauka o politici**,...op.cit. str.206.
[215] Velimirović, vladika Nikolaj, **Duša Srbije**, IPC Istočnik, Novi Sad, 1995, str.72.
[216] Toynbee, Arnold and Ikeda, Daisaku, **Choose life**, A Dialogue, Oxford University Press, London, 1976, p.291.
[217] Isto, str.286,287.
[218] O značaju prevrata unutar crkve zapadnog hrišćanstva slične stavove zauzimaju Arnold Tojnbi i vladika Nikolaj Velimirović.
[219] Condorcet, Antoine-Nicolas de, **Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind**, The Noonday Press, New York, 1955, p.173. navedeno prema: Tartalja,...op.cit. str.36.
[220] Bury, J. B., **The Idea of Progress**, Dover publ. New York, 1955.
[221] Tartalja,...op.cit. str.37,38.
[222] Moreli, **Zakonik prirode**, Kultura, Beograd, 1957, str.103.
[223] **Doktrina Sen-Simona**, Kultura Beograd, 1953, str.72.
[224] Rasel, Bertrand, **Mudrost Zapada**,..op.cit. str.251.
[225] Hegel, **Filozofija istorije**, BIGZ, Beograd, 1986.
[226] Hegel, **The Philosophy of Right** (1821), navedeno prema: **Peace on Earth**,...op.cit. p.49.

[227] Marks, K., Engels, F., **Izabrana dela I**, Kultura, Beograd, 1949, str.339.
[228] Na sličan način o tzv. ateističkom socijalizmu govore otac Sergije Bulgakov, Bertrand Rasel, Daisaku Ikeda i naš filozof Nikola Milošević.
[229] Engels, F., **Mađarska borba**, u K. Marks/F. Engels, Dela, t.9. str.145.
[230] Engels, F., **Demokratski panslavizam**, Marks/Engels, Dela t.9 str.228.
[231] Engels F., **Mađarska borba**,...op.cit.148. O ovom pitanju podrobno raspravlja prof.Simeunović u njegovom ogledu: **Novi svetski poredak i nacionalna država**, Beograd, 1993, str.21-24.
[232] Simeunović, Dragan, **Novi svetski poredak i nacionalna država**,...op.cit. str. 23.
[233] Tartalja,..op.cit. str.47.
[234] Isto, str.48.
[235] Đurić, Mihajlo, **Putevi ka Ničeu**, SKZ, Beograd, 1993.
[236] Danilevski, Nikolaj, **Rusija i Evropa**, SL SRJ, Beograd, 1994, str.462.
[237] Isto, str.139.
[238] Subotić, Milan, **N. Danilevski: Teorija kulturno-istorijskih tipova i slovenofilstvo**, časopis Filozofija i društvo VII, Beograd, 1995, str.187.
[239] Nije slučajno da je upravo neohegelijanac Frensis Fukujama u njegovom poznatom članku, poistovetio „kraj istorije" sa pobedom Zapada u „hladnom ratu".
[240] Milošević, Nikola, **Pravoslavlje i demokratija**, Tersit, Beograd, 1994, str.9.
[241] Danilevskij, N.J., **Rossija i Evropa**, Peterburg, 1888, str.76,85.
[242] Danilevski smatra da u sveslovensku, u biti antievropsku, federaciju treba da uđu i pomenuti narodi - milom ili silom - jer ih je istorijska sudbina duboko utisnula u slovensko telo.
[243] Danilevski, Nikolaj, **Rusija i Evropa**,...op.cit. str.112,113,218.
[244] Koplston, Frederik, **Filozofija u Rusiji**, BIGZ, Beograd, 1992, str.11.
[245] Ovu tezu je Danilevski preuzeo od Apolona Grigorjeva, inače, člana „počveničke grupe" kojoj je kraće vreme pripadao i Fjodor Mihajlovič Dostojevski.
[246] Danilevskij, **Rossija i Evropa**,...op.cit. str.115.
[247] Nasuprot slovenofilima, Petar Čaadajev je odobravao reforme Petra Velikog, kao i preuzimanje navodno „razvijenije" filozofije i nauke sa Zapada.
[248] Danilevski, Nikolaj, **Rusija i Evropa**,...op.cit. str.363.
[249] Isto, str.367,368,369.
[250] Vladike Nikolaj, **Duša Srbije**,...op.cit. str.71.
[251] Milošević, Nikola, **Pravoslavlje i demokratija**,...,op.cit. str.28,29.
[252] Koplston, Frederik, **Filozofija u Rusiji**,...op.cit. str.242.
[253] Leontjev, Konstantin, **Vizantizam i Slovenstvo**, Logos, Ortodos, Beograd, 1994, str.5.
[254] Isto, str.77.
[255] Leontev, Konstantin, **Vizantizm i Slavjanstvo**, Vostok, Rossija i Slavjanstvo, t.1, Moskva,1888, str.142.

[256] Koplston,...op.cit. str.11.
[257] Leontjev, Konstantin, **Vizantizam i Slovenstvo**,...op.cit. str.5.
[258] Isto, str.5.
[259] Isto, str.5.
[260] Isto, str.6.
[261] Radi se o „vjeruju" grofa Uvarova: **državnost, narodnost, pravoslavlje.**
[262] Leontjev,...op.cit. str.7.
[263] Isto, str.7.
[264] Leontev, Konstantin, **Sobranie sočinenij**, Moskva, 1912-1914, V, str.426.
[265] Ovaj stav je Leontjev doslovno preuzeo od Hercena.
[266] Leontjev, Konstantin, **Vizantizam i Slovenstvo**,...op.cit. str.74.
[267] Isto, str.75.
[268] Isto, str.17.
[269] Isto, str.17.
[270] Isto, str.17.
[271] Leontev, Konstantin, **Vizantizm i Slavjanstvo**,...op.cit. str.126.
[272] Leontjev, Konstantin,...op.cit. str.9.
[273] Isto, str,9,10.
[274] Milošević, Nikola,..op.cit. str.19,20.
[275] Isto, str.19,20.
[276] Isto, str.20.
[277] Solženjicin, **Reč v Garvarde**, Publicistika, Pariž, 1981, str.285, navedeno prema: Milošević, Nikola, ...op.cit. str.63.
[278] Leontjev, Konstantin, **Vizantizam i Slovenstvo**, ...op.cit. str.15,16.
[279] Isto
[280] Luka XVII, 20-1 (prevod Vuka Stefanovića Karadžića)
[281] Solovjov, Vladimir, **Sabrana dela**, X,str.230,D, str.202., navedeno prema Koplston,...op.cit. str.252.
[282] Isto, str.250.
[283] Tojnbi, naime, tvrdi da je u dosadašnjoj istoriji „versko ujedinjenje pratilo vojničko ujedinjenje, a ne obratno": Toynbee/Ikeda,...op.cit. p.245.
[284] Milošević, Nikola,...op.cit. str.26.
[285] Koplston,...op.cit. str.230.
[286] Solovjov, Vladimir, **Predavanja o bogočovečanstvu**, Logos, Beograd, 1996, str. 163.
[287] Isto, str.172.
[288] Isto, str.165.
[289] Isto, str.166.
[290] Isto, str.166.
[291] Isto, str.8,9.
[292] Isto, str.154.
[293] Isto, str.172.
[294] Isto, str.157.

[295] Isto, str.172.
[296] Koplston,...op.cit. str.234.
[297] Reč je o studiji Nikole Miloševića, **Dostojevski kao mislilac**, Beletra, Beograd, 1982.
[298] Koplston,...op.cit. str.162.
[299] Isto, str.161.
[300] Isto, str.177.
[301] Isto, str.177.
[302] Isto, str.177.
[303] **Srbija i Evropa**, zbornik, priredio: Miloš Knežević, DKSG, Beograd, 1996, str.32.
[304] **Kratki spisi Dostojevskog**, New York, 1963, str.212.
[305] Dostojevski, F. M., **Dnevnik pisca**, Rad, Beograd, 1981.
[306] Dostojevski, **Dela II**, str.980. navedeno prema: Koplston,...op.cit. str.179.
[307] Dostojevski, **Dnevnik pisca za 1877. godinu**, navedeno prema: Nikola Milošević, **Dostojevski kao mislilac**,...op.cit. str.146.
[308] Dostojevski, **Dela**, II,..op.cit. str.978,979.
[309] Isto, str.979.
[310] Toynbee/Ikeda, **Choose Life**,...op.cit. p.245.
[311] Dostojevski, **Dela**, II,...op.cit. str.979.
[312] Isto, str.999.
[313] Tolstoj, **Polnoe sobranie sočinenij**, Moskva, 1928-1964, XXXVII, str.168.
[314] Isto
[315] Koplston,..op.cit. str.187-205.
[316] Tolstoj,...op.cit. str.96.
[317] O tome govori Tolstoj u svojoj nedovršenoj drami **I svetlo sja u tami**. Epilog pomenutom delu Lava Tolstoja napisao je Štefan Cvajg (Stefan Zweig) po naslovom „Beg ka Bogu" u: **„Zvezdani sati čovečanstva"**, Otokar Keršovani, Rijeka, 1966. str. 187-221.
[318] Tolstoj, Lav, Carstvo Božije, str.97. navedeno prema: Milanović, Vladimir, **Hristijanizirani anarhizam u Tolstojevom osećanju pravde**, zbornik: **O pravdi i pravičnosti**, priredio: Miloš Knežević, DKSG, Beograd, 1995, str. 262.
[319] Bulgakov, Sergej, **Čto daet sovremennomu soznaniju filosofija Vladimira Soloveva?** Ot marksizma k idealizmu, Peterburg, 1903.
[320] Isto, str.246.
[321] Isto, str.260.
[322] Bulgakov, Sergije, **Pravoslavlje**, Mediteran, Budva, 1991, str.227.
[323] Isto, str.227.
[324] Isto, str.227.
[325] Milošević, Nikola, **Pravoslavlje**...op.cit. str.36.
[326] Čaadajev, Petar Jakovlevič, **Sočinenia i pisma**, navedno prema: Koplston,...op.cit. str.40.
[327] Milošević,...op.cit. str.37.

[328] Bulgakov, Sergej N., **Svet nevečernij**, Moskva, 1994, str.334.
[329] Bulgakov, S.N., **Osnovnie problemi teorii progressa**, Ot marksizma k idealizzmu, S, Peterburg, 1903.
[330] Bulgakov, Sergije, **Pravoslavlje**, Književna zajednica Novog Sada, 1991, str.334.
[331] Berđajev, Nikolaj, **San i stvarnost**, str.46. navedno prema: Koplston, ...op.cit. str.404.
[332] Berđajev, Nikolaj, **Sloboda i duh**,...op.cit. str.136.
[333] Berđajev, Nikolaj, **San i stvarnost**,...op.cit. str.299.
[334] Isto, str.93.
[335] Berđajev, Nikolaj, **Kraj našeg doba**,...op.cit. str.69.
[336] Berđajev, Nikolaj, **Sloboda i duh**,...op.cit. str.129.
[337] Berđajev, Nikolaj, **Početak i kraj**,...op.cit. str.56.
[338] Koplston,...op.cit. str.411.
[339] Reč je o delu Nikolaja Berđajeva pod nazivom „Smisao stvaralaštva" (**Smisl tvorčestva**, Moskva, 1916.).
[340] Koplston,...op.cit. str.242.
[341] Berđajev, Nikolaj, **Sloboda i duh**,..,..op.cit. str.412.
[342] Isto, str. 117.
[343] Berđajev, Nikolaj, **Prema novoj epohi**,...op.cit. str.34.
[344] Berđajev, Nikolaj, **San i stvarnost**,...op.cit. str.241.
[345] Berđajev, Nikolaj, **Izvori i smisao ruskog komunizma**, Književne novine, Beograd, 1989, str.147.
[346] Isto, str.147.
[347] Radica, Bogdan, **Agonija Evrope**, SKC, Beograd, 1995, str.195.
[348] Isto, str.198.
[349] Isto, str.194, 195.
[350] Isto, str.199.
[351] Isto, str.199.
[352] Milošević, Nikola, **Pravoslavlje**...op.cit. str.43.
[353] Isto, str.43.
[354] Radica, Bogdan, **Agonija Evrope**,...op.cit. str.204.
[355] Berđajev, Nikolaj, **Izvori i smisao ruskog komunizma**,...op.cit. str.9.
[356] Radica, Bogdan, **Agonija**....op.cit. str.196.
[357] Isto, str.196.
[358] Isto, str.196.
[359] Berđajev, Nikolaj, **Izvori i smisao ruskog komuninzma**,...op.cit. str.7,8.
[360] Berđajev, Nikolaj, **Filosofija neravenstva**, Pariž, 1970, str.48.
[361] Isto, str.56.
[362] Isto, str.56.
[363] Berđajev, Nikolaj, **Smisao istorije**,...op.cit. str.216.
[364] Isto, str.233.
[365] Berđajev, Nikolaj, **Početak i kraj**,...op.cit. str.419.

[366] Isto
[367] **Jevanđelje po Luki** XVII, 20-1 (prevod Vuka St. Karadžića)
[368] Berđajev, Nikolaj, **San i stvarnost**,...op.cit. str.297.
[369] Marković, Mihajlo, **Fašizam i novi svetski poredak**, Vojno delo 3/95, Beograd, str.66.
[370] Isto, str.66.
[371] Radica, Bogdan, **Agonija Evrope**,...op.cit. str.117-129. Slično Rajnoldu, Pol Valeri govori o „smrti kulture", „odnosu duha prema tehnici"; na način F.M.Dostojevskog, dalje, govori o „Evropi u znaku džungle i životinjskog mravinjaka".
[372] Isto, str.294.
[373] Isto, str.295.
[374] Isto, str.295.
[375] Isto, str.295.
[376] Isto, str.295.
[377] Brooks Adams, **Das Gesetz der Zivilisation und das Verfalles**, Leipzig, 1907, str.XXXII, Navedeno prema: Tartalja,...op.cit. str.64.
[378] Špengler, Osvald, **Propast Zapada**, Geca Kon, Beograd, 1936.
[379] Isto, str.71.
[380] Isto, str.81.
[381] Isto, str.368.
[382] Ovakvo upoređenje između istorije i fizike, gde diskontinuitet kretanja u istoriji podseća, navodno, na kvantne udare energije učinio je Otmar Anderle u: Othmar, Anderle, **Das Universalhistorische System A.J.Toynbee**, Frankfurt a.M. 1955, str.8.
[383] Toynbee, Arnold J., **A Study of History**, Oxford University Press, New York/London, 1957, p.355.
[384] Isto, str.144-261.
[385] Sorokin, Pitirim, **Toynbee's Philosophy of History**, p.188. navedeno prema: Tartalja,...op.cit. str.127.
[386] Toynbee, Arnold J., **What I'am trying to do**, p.6. navedeno prema: Tartalja,...op.cit. str.127.
[387] Tartalja,...op.cit. str.133.
[388] Toynbee/Ikeda, **Choose Life**,...op.cit. p.11.
[389] Toynbee, Arnold J.,...,volumes IV, V
[390] Isto, volume XII, str.307.
[391] Galtung, Johan, **Violence, Peace**,...p.110-111. navedno prema: Simić, Dragan, **Pozitivan mir**,...op.cit. str.73.
[392] Toynbee, Arnold J., **A Study of History**,...,Abridgements of Volumes VII-X p.1.
[393] Isto, str.2.
[394] Isto, str.2.
[395] Isto, str.3.

[396] Isto, str.3.
[397] Isto, str.328.
[398] Isto, str.329.
[399] Toynbee/Ikeda, **Choose Life**,...op.cit. p.242.
[400] Toynbee, **A Study of History**,...op.cit. p.328.
[401] Toynbee/Ikeda, **Choose Life**,...op.cit. p.213.
[402] Toynbee, **A Study of History**,...op.cit. p.328.
[403] Toynbee/Ikeda, **Choose Life**,...op.cit. p.217.
[404] Isto, str.244.
[405] Isto, str.245.
[406] Isto, str.246.
[407] Isto, str.44.
[408] Isto, str.45.
[409] Isto, str.290.
[410] Isto, str.287.
[411] Isto, str.291.
[412] Isto, str.164.
[413] Isto, str.161.
[414] Toynbee, Arnold J., **A Study of History**,...op.cit. p.329,330.
[415] Toynbee/Ikeda, **Choose Life**,...op.cit. pp.231,232.
[416] Isto, str.217.
[417] Sorokin, P.A., **Social and Cultural Dynamics**, Bedminster Press, New York, 1962.
[418] Isto, t. III str.533.
[419] Sorokin, P.A., **The Crisis of Our Age**,...,pp.30-67. navedeno prema: Tartalja,...op.cit. str.137.
[420] Isto, str.137.
[421] Guenon, Rene, **La crise du monde moderne**, Gallimard, Paris, 1969, str.32.

2.3. Naučno-teorijska određenja poretka

Veoma je teško napraviti istovremeno obuhvatno i po merilu razlikovanja **(fundamentum divisionis)** neprotivrečno razvrstavanje ideja i učenja o poretku uopšte, društvenom i međunarodnom poretku naročito. Ipak, takav postupak je, po našem mišljenju, neophodan ne samo zbog stvaranja različitih naučno-teorijskih zamisli u kojima je **in ultima analisi** moguće uopštavanjem „dopunjavati i prepravljati" poželjnu stvarnost, nego, pre svega, zbog razumevanja izazova „stvarne stvarnosti". Prethodni deo ovog istraživanja je pokazao, između ostalog, da kod većine navođenih mislilaca u njihovom misaonom zanimanju poretkom postoji skoro nerazmrsiv preplet teološkog, metafizičkog, filozofskog, ideološkog, ponekad i poetskog. To, uostalom, još jedanput potvrđuje neophodnost sveobuhvatnog, svestranog izučavanja poretka. U meri u kojoj je to celishodno za jedno ovakvo istraživanje, iscrpljena su filozofsko-religijska promišljanja poretka; naslanjujući se na poznatu Kontovu podelu[1], preostalo je još izlaganje „pozitivističkih" gledanja na naš glavni predmet istraživanja. Naučno-teorijska ili, kako ih Kont naziva, „pozitivistička" određenja poretka mogu se osnovano, skoro u obliku oštre logičke dihotomije (binarne opozicije), protivstaviti prethodno analiziranim tradicionalnim promišljanjima poretka. Doduše, pomenuto poređenje nije baš **„oštro kao sečivo brijača"**[2] ali je dovoljno vidljivo da bi bilo lako primećeno.

Pod presudnim uticajem kibernetike i sistemske teorije poredak je, u naučnim i „pozitivističkim" tumačenjima, navodno kao kategorija tradicionalne teorije države i prava koja se bavi samo opisom zakonskih ustanova i pravnog poretka[3], ustupio svoje mesto tzv. sistemskom mišljenju društva. Pre rasprave o međunarodnom i svetskom političkom sistemu, koji su, kao predmeti istraživanja, u samom jezgru nauke o međunarodnim odnosima, neophodno je ukratko razmotriti i pojam privrednog poretka, zatim, međusobni uticaj privrednih i društvenih odnosa[4]; drugim rečima, teško je misliti današnji svetski poredak, koji suštinski odlikuje upravo tzv. globalna ekonomija i globalno tržište (neki govore o svojevrsnom „tržišnom totalitarizmu" - **Ignacio Ramone**), bez analize ustanovljavanja, zakonitosti razvoja i posledica koje prozvodi kapitalizam kao „svetski sistem".

Premda veliki broj savremenih autora koji izučavaju međunarodnu politiku i međunarodne odnose, skoro da ne pravi razliku u značenjskom sadržaju između pojmova poredak i sistem, opredeljujući se pri tome uglavnom za sistem kao navodno savremeniji i pogodniji za analizu odnosa naroda i država, ipak se, po našem mišljenju, ne može govoriti o pretežnom sadržinskom preklapanju pomenutih pojmova. Primera radi, po Hedliju Bulu **(Hedley Bull)**, sistem može da postoji, a da se pri tome ne mora istovremeno govoriti i o poretku.[5] Razlike u upotrebi pomenuta dva pojma otkrivaju, naime, suprotstavljena teorijsko-filozofska polazišta u izučavanju međunarodnih odnosa: „realisti" su, očekivano, skloniji poretku kao ključnoj analitičkoj jedinici u istraživanju međunarodnih odnosa, dok „institucionalisti", „legalisti", pa čak i jedan broj tzv.neorealista daju prednost upotrebi sistema.

Mišljenje poretka utemeljivača moderne nauke o društvu Ogista Konta zaslužuje posebnu pažnju iz nekoliko razloga. Pojam poretka je, naime, u sociologiji obnovljen u protivstavu pojmu revolucije, tj., negativno je određen sa značajnim udelom ideoloških predubeđenja u tome. Pod uticajima De Mestra i De Bonala, poredak je „tradicionalistički" određen kao stanje sklada celine i delova koje se ostvaruje **pacifikacijom, konzervacijom i integracijom.**[6] U nameri da predupredi i izbegne prigovore za krajnji konzervativizam, Kont je ponudio jedno srednje rešenje: doveo je u neposrednu vezu poredak i napredak na takav način da je „dopuštao" socijalnu dinamiku kao evoluciju, što je isključivalo promenu temelja postojećeg stanja. Ovde je, po našem mišljenju, pre reč o umešnoj jezičkoj igri, koja ima za cilj da, iz njemu poznatih razloga, prikrije iznošenje jasnog vlastitog mišljenja, nego o sadržinski novom stanovištu. Premda je često isticao nedostatke teološkog i filozofsko-metafizičkog određivanja i promišljanja poretka, Kontu nije pošlo za rukom da ih suštinski prevaziđe. Kada on, primera radi, pravi razliku između poretka naređivanja **(le commandement)** i poretka uređivanja **(l'arrangement)**, nije teško prepoznati u njegovom isticanju discipline i hijerarhije uticaje „tradicionalnih" promišljanja poretka. Štaviše, zagovarajući uzdizanje dužnosti pre prava, stvaranje stroge hijerarhije u svim oblastima društvenog života, uz istovremeno naglašavanje da istinska sloboda nije moguća bez poštovanja prirodnih zakona, i, konačno, isticanjem da i među idejama mora da postoji vertikalni raspored, Kont se ovakvom „konzervirajućom konstruktivnošću,"[7] po našem mišljenju, više približio osnovnim po-

stavkama vizantijske političke filozofije o odnosima u trouglu čovek -društvo-božiji poredak, tj., odnosima taxisa, taxiarchiae i peitarchiae (poretka, hijerarhije i poslušnosti), nego, npr., Avgustinovom određenju poretka kao „dobrog rasporeda protivrečnih delova od kojih je svaki na svom (najpodesnijem) mestu".[8]

Uticaj „svetskog kapitalističkog sistema" na oblik i raspored moći savremenog međunarodnog poretka

Budući da se i u raspravama o svetskoj privredi upotrebljavaju skoro podjednako pojmovi poredak i sistem, to je i iz tog razloga neophodno podrobnije razmotriti nastanak, razvoj i osnovne pojavne oblike danas preovlađujućeg načina društvene proizvodnje. Ovo treba učiniti ne samo iz naučno-teorijskih razloga, nego pre svega zbog sadašnjeg odlučujućeg uticaja baš privrednih odnosa na unutrašnji društveni i ukupni svetski poredak. Primera radi, nezanemarljiv broj teoretičara društva i filozofa smatra da je „neuralgično jezgro" savremenog međunarodnog poretka u odnosima bogatih i siromašnih. Johan Galtung tvrdi, npr., da u odgonetanju suštine poslehladnoratovskog međunarodnog/svetskog poretka ne treba gubiti vreme na stranputicama starih i novih ideoloških i kulturno-civilizacijskih razlika; ovaj „patrijarh istraživanja mira" srž problema vidi u „sirovom odnosu" bogatog centra i nerazvijene i siromašne periferije čovečanstva. Pomenuti „sirov odnos" ima prvenstvo i u ovom pokušaju razumevanja novog svetskog poretka **in statu nascendi**. Današnji međunarodni privredni sistem predstavlja „kostur" ukupnog svetskog poretka. Taj sistem nije nastao „posle hladnog rata". Upravo je širenje kapitalističkog načina proizvodnje, od vremena tzv. dugog XVI veka,[9] bio prvi „kamen temeljac" koji je tada položen u osnove današnje zgrade svetskog poretka. To su, ipak, samo neki od razloga da se na kratko uroni u ekonomsku istoriju, ma koliko ona „ne bila uzvišena".[10]

Prethodno valja još jedanput problematizovati pojedine navodno sasvim jasne, stvari: šta je, zapravo, kapitalizam?; kad i kako nastaje?; u čemu je razlika između ovog i drugih oblika proizvodnje društvenog života? Na ove, naoko već rešene, nedoumice svoje odgovore je ponudio i Fernan Brodel. Uprkos njegovim neprotivrečnim i verodostojnim objašnjenjima i danas značajan broj stručnjaka pogrešno poistovećuje tzv. tržišnu privredu i kapitalizam; oni sve privredne sisteme, koji formalno ozakone postojanje „slobodnog tržišta i konkurencije", smatraju za kapitalističke. Brodel je, međutim, ubedljivo pokazao da između kapitalizma i tržišne privrede postoji suštinska razlika. On je pravio razliku između materijalnog života, koji je neodvojiv deo trajanja i postojanja svake civilizacije, tržišne privrede, koju nalazi još u prastarim društvima i, napokon, kapitalizma, o kome može da se govori tek posle XVI veka. Brodel, naravno, ne poriče ogroman društveni značaj **razmene** koja spaja proizvodnju i potrošnju, ali je daleko od apsolutizovanja njene uloge u upravljanju i određivanju svetskog privrednog života i, posebno, navodno presudnog uticaja na nastanak i razvoj kapitalizma.[11] Ovaj bard istorijske nauke iz Lorene ističe da do zabune dolazi zbog vremenski uporedog i sadržinski međusobno podsticajnog razvoja tržišne privrede i kapitalizma, od srednjeg veka do naših dana. Brodel je, inače, veoma daleko od stava Jozefa Šumpetera da „preduzetnik sve rešava"; kod ovog istoričara, u osnovi ukupne „društvene zgrade" materijalni život „nosi sve na svojim ogromnim leđima".[12] Tržište, „prvi računar koji je ljudima stavljen na raspolaganje," nije drugo ime za kapitalizam. Reč kapitalizam, inače, prvi je, početkom XX veka, upotrebio nemački sociolog Verner Zombart **(Werner Sombart)** u delu pod nazivom „Savremeni kapitalizam" **(Der moderne Kapitalismus)**. On je tamo grubo, ali tačno, odredio kapitalizam kao „način na koji se upravlja - obično radi postizanja sebičnih ciljeva, neprestanim ulaganjem kapitala".[13] Kapitalizam nije, dakle, sa sobom doneo ni tržište niti potrošnju, a još manje društvenu hijerarhiju, nego ih je samo preuzeo i delotvorno iskoristio u samoizgradnji i vlastitom razvoju. „Strukturalistički" posmatrano, kapitalizam zauzima mesto iznad tržišta na lestvici osnovnih delova jednog privrednog poretka; upravljanje kapitalom i kapitalnim dobrima po Brodelu, naime, otelovljeno je u pojavama tzv. međunarodnih veletrgovaca, monopolista koji su po pravilu „srasli" sa najvišim političkim upravljačima: reč je o ljudima goleme finansijske moći koji su vladali (danas još i više!) putevima roba, novca i bankarskih poslova...jednom rečju, onih koji su bili u mogućnosti da ulažu svuda gde je veća očekivana zarada. Na samim počecima razvoja kapitalizma to su bili prekomorska trgovina, međunarodno bankarstvo, trgovina retkim vrstama roba s kraja na kraj sveta. Zavisno od zemlje, ovakve poslove su obavljali **katari** u Španiji; u Francuskoj se za veletrgovce odomaćio naziv **negociant**, u Engleskoj je to bio **merchant**, a u Nemačkoj **Kaufmann** ili **Kaufeherr**. Pomenutoj gospodi, jedinim i „pravim" kapitalistima, tržište je verno

služilo, a ne oni njemu. O čemu je, zapravo, reč? Zakoni ponude i potražnje, naime, obavezuju sitnije zanatlije i trgovce, sve one koji su podvrgnuti nadzoru države na tzv. javnom tržištu **(public market)** ili nadzoru mesnih vlasti. S druge strane, oni koji otelovljuju kapitalizam deluju prevshodno na tzv.skrivenim tržištima **(private markets)** mimo svih pravila koja važe za ostale, iznad tržišta. Primera radi, naglom uvećanju i širenju poslovnih delatnosti prvih kapitalista pogodovala je stabilnost tadašnjih društvenih poredaka, a kad je reč o samoj državi, njena neutralnost, slabost ili, što je bila najbolja osnova monopolskih profita, predusretljivost.[14] Uzgred, otuda su istovremeno tužna i smešna naklapanja pojedinih naših ekonomista o potrebi stvaranja zakonskih okvira za potpuno slobodnu tržišnu utakmicu kao preduslovu privrednog napretka. Surovu cenu ovakvog neznanja u poslednjih nekoliko godina plaćaju narodi istočne Evrope. Još jednaput: vid razmene zasnovane na konkurenciji na otvorenom, od strane države kontrolisanom tržištu, ne zanima kapitaliste. Ogromne zarade dolaze sa kontratržišta, veštim korišćenjem dobijenih monopola; bezobzirno mešetarenje novcem i proizvodima, izazivanje veštačkih nestašica, lihvarenje i bezočno izrabljivanje radne snage su bili zaštitni znaci kapitalizma sve do tehnološkog buma u našem veku kada je transnacionalni kapital pronašao tananije načine vlastite „oplodnje."

O tome kako je ovaj „posetilac koji stiže uveče"[15] cedio sadržaj feudalnom poretku vekovima izgrađujući, marljivo i strpljivo kroz pokoljenja svoje „buržoasko plemstvo", najbolje svedoči istorija porodičnih stabala i danas najbogatijih porodica u zapadnoj Evropi, Americi, ali i Japanu. „Buržoazija je stotinama godina živela kao kakav parazit na račun te povlašćene klase, živeći pored nje, nasuprot njoj, koristeći njene greške, njeno odavanje raskoši, njeno besposličenje i njenu nesmotrenost da bi se dočepala njenog imetka - često zahvaljujući zelenašenju – i uvlačeći se naposletku u njene redove i gubeći se u njima."[16]

Kapitalizam se, kao ukupan društveni poredak, neposredno oslanja na ogromno tlo materijalnog života, kao i na razgranatu i razvijenu tržišnu privredu; odnos ove tri celine je odnos tesne međusobne zavisnosti i saradnje. Bez stamene osnove, u ovom slučaju materijalnog života i tržišne privrede, ne može se očekivati ni uspešna nadgradnja - kapitalistički privredni i društveni odnosi otelovljeni, u povlašćenom, malobrojnom sloju najbogatijih koji su zaseli na samom vrhu... U suštini svetskog prostiranja robno-novčanih lanaca i širenja

kapitalističkih odnosa jeste svojevrsno jedinstvo unutrašnjih i spoljnih uzroka. Kad je reč o unutrašnjim uzrocima, ima mišljenja da su, pored do tada nezapamćenog tehničko-tehnološkog napretka bez ostatka upregnutog u kola industrijske revolucije, mnoštva pronalazaka i odgovarajuće organizacije proizvodnje, razmene i potrošnje, i kultura, a posebno religija, izvršile veliki uticaj na razmah tržišne privrede i kapitalističkih odnosa.

Reč je, pre svih, o stavovima Maksa Vebera **(Max Webber)** u njegovom čuvenom osvrtu pod naslovom **„Protestantska etika i duh kapitalizma"** u kome ovaj veliki nemački sociolog raspravlja o vezi i uticaju reformisanih zapadnih crkava i narastajućih kapitalističkih odnosa. U tom smislu Veber ističe podudarnost pojedinih odlika kapitalističkih preduzeća i racionalističke protestantske etike. Kao glavne crte novih društvenih odnosa on ističe, npr., racionalnost (koja se ogleda u težnji ka ekonomičnosti i efikasnosti kojima se sve ostalo podređuje) i vlast stručnjaka, birokratije - koja, navodno, treba da zameni dotadašnji amaterizam. Takav poredak, u idealnim uslovima, doseže stupanj skoro „iracionalne racionalnosti" u stalnom nastojanju da u društvenom životu nađe ravnotežu između sebičnih interesa pojedinaca i grupa, na jednoj i, celine društva, na drugoj strani. Poznato je da su reformisane hrišćanske crkve na Zapadu, posebno Kalvinovo učenje o **predodređenosti**, ostavljale dovoljno prostora pojedincu da marljivim radom i sticanjem materijalnog bogatstva ugode Bogu. Kao što je poznato, izvorno hrišćanstvo i crkve koje ga propovedaju izričito zabranjuju zelenašenje, lihvarstvo i trgovačko-finansijske špekulacije. Doduše, rimokatolička crkva je i u tom smislu pokazala smisao za pogodbe... Ako se Veber pažljivije „pročita", vidi se kako je i on sam bio svestan činjenice da su presudni činioci za nastanak i razvoj kapitalizma bili ekonomske prirode, a da su tada preovlađujući moral i verska učenja poslužila samo kao katalizatori već započetih, nezaustavljivih procesa.[17] „Svaki pokušaj takvog objašnjenja (objašnjenja kapitalizma navodno presudnim uticajem protestantske etike - nap. D.S.) mora, saglasno osnovnom značaju privrede, pre svega uzeti u obzir ekonomske uslove. Ali on ne sme da ne obrati pažnju i na obratnu uzročnu vezu. Jer, isto kao što zavisi od racionalne tehnike i racionalnog prava, ekonomski racionalizam u svom nastanku zavisi i od sposobnosti i od dispozicija ljudi za određene vrste praktičnoracionalnog života uopšte,...[18], veli Veber. „Ali, s druge strane, ne treba nipošto zastupati jednu budalasto-doktrinarnu tezu (upravo ona je meni, uprkos ovoj i sledećim stalno nepromenjenim i,

po mom mišljenju, dovoljno jasnim napomenama, - začudo, stalno bila podmetana) kao što je teza da je kapitalistički duh...mogao nastati samo kao emancipacija izvesnih uticaja reformacije ili, čak, da je kapitalizam kao privredni sistem tvorevina reformacije. Već činjenica da su izvesni važni oblici kapitalističkog poslovanja notorno mnogo stariji od reformacije stajala bi takvom shvatanju jednom zauvek na putu"[19], zaključuje Maks Veber.

Nije teško uočiti sličnost između Vebera i Brodela u pogledu njihovog razumevanja slojevitih društvenih odnosa koji su se rađali za vreme tzv. dugog XVI veka. Kod slavnog francuskog istoričara reč je o već pominjanom razlikovanju materijalnog života, tržišne privrede i kapitalističkih odnosa, dok nemački sociolog svetskog glasa ističe da su „izvesni važni oblici kapitalističkog poslovanja notorno mnogo stariji od reformacije..." Kao što se lako može videti, Brodel je samo izričitiji, ali, u suštini, oba pomenuta mislioca dele isti osnovni stav o ovom pitanju. Otuda može da čudi Brodelovo prebacivanje Veberu da smatra da je „kapitalizam ni manje ni više nego tvorevina protestantizma, ili, bolje rečeno, puritanizma".[20] Po našem mišljenju, osnovaniji je Brodelov prigovor Veberovom podrazumevajućem stavu da je kapitalizam, navodno, odigrao ulogu glavnog pokretača savremenog sveta.[21]

Pesnik tzv. nedogađajne istorije pravi za naše istraživanje zanimljivo razlikovanje između „svetske privrede" i „privrede - sveta za sebe".[22] „Svetsku privredu", poput Sismondija,[23] određuje kao „tržište celog sveta". S druge strane, polazeći od nemačke reči **weltwirtschaft**, Brodel, na primeru Sredozemlja, izgrađuje novu analitičku jedinicu u izučavanju društvenog kretanja - „privredu-svet za sebe". Nju je odredio kao svojevrsnu trojaku stvarnost: prostorno ograničenu celinu koja ima izraženo središte u odnosu na periferiju i koncentrične krugove razvijenosti koja se smanjuje idući od središta prema spoljnim pojasevima.[24] Unutar pomenute analitičke jedinice („privreda-svet za sebe") odigrao se prelazak iz „poretka zemlje" u „poredak novca" u toku tzv. dugog XVI veka. Brodel posmatra evropsku privredu-svet za sebe **(weltwirtschaft)** kao poseban poredak sučeljen s drugim takvim porecima; po logici svojstvenoj kapitalističkim odnosima ona (evropska privreda-svet za sebe) teži univerzalizaciji vlastitog modela i svetskoj ekonomskoj hegemoniji. Prepreke takvim njenim namerama bile su Kina, Indija, Malezija, arapske zemlje, Rusija do vremena Petra Velikog... Premda je svaka od pomenutih privreda – svetova za sebe prekoračivala u, izvesnoj

meri, političke i kulturne granice, privredna razmena između ovih „svetova za sebe" bila je nerazvijena, ograničena na promet luksuznih vrsta robe i začina.

Ako stvarnost tadašnjih ekonomskih odnosa pokušamo da „uhvatimo" u pojmovnu mrežu našeg istraživanja, onda se može zaključiti kako se svojevrsni poredak većeg broja privreda-svetova za sebe proteže kroz vreme i u fizičkom prostoru.

Jednako kao i kultura, religija i politika, tako i privreda teži da „proždire" prostore - duhovne, ali i fizičke. Središte svake posebne privrede-sveta za sebe se osvajalo i osvaja se silom; Brodel je s pravom primetio da u tome veoma malo uticaja imaju prirodno delovanje konkurencije ili domišljatost bilo koje vrste... O tome svedoče načini premeštanja privrednih središta u Zapadnoj Evropi, počev od vremena gospodstva Venecije, Anversa, Đenove, Amsterdama, Londona sve do naših dana kada, skoro čitav jedan vek, Njujork igra ulogu neprikosnovenog središta sada već istinske svetske privrede. Uzgred, zanimljivo je da navedenom Brodelovom nizu-poretku ne prethodi Konstantinopolj, koji je dugi niz stoleća trajanja Istočnog rimskog carstva-Vizantije, bio na vrhu poretka svih gradova tadašnjeg sveta.

Prvo pravo nacionalno tržište kao preduslov nezadrživog uspona, stvorila je Engleska. Prostornim širenjem putem ujedinjavanja sa Škotskom 1707. godine i Irskom 1801. godine i posle uspešno izvršene poljoprivredne, političke i finansijske revolucije ova zemlja je ušla u XIX vek kao svetski hegemon. Posle pobede nad Napoleonom i Bečkog kongresa 1815. godine, Britanija je dovršavala stvaranje ogromnog kolonijalnog carstva čije je središte bio grad London. Pored ispunjavanja navedenih „unutrašnjih" uslova, svetskom razmahu britanskog kapitalizma i stvaranju imperije u kojoj „sunce nikada ne zalazi" presudno je doprinelo bezočno spoljno iskorišćavanje radne snage i bogatstava porobljenih naroda. Morali su, znači, da se steknu prethodni uslovi: „ni svet ne može bilo ko da eksploatiše"[25], primećuje Brodel. Iako se početkom XIX veka još ne može govoriti, o svetskom privrednom sistemu, a još manje o svetskom privrednom poretku, tržište je postalo već planetarno u pogledu fizičkog prostiranja; kapitalisti se, naime, pojavljuju svuda skoro bez ikakvih ograničenja u trci za većom dobiti. Jezikom Brodela kazano, materijalni život i tržišna privreda nastavljaju svoje mnogomilenijumsko trajanje sa ili bez „nadgradnje" kapitalističkih odnosa.

Niko kao Brodel nije tako duboko, „rendgenski", pronikao u srž kapitalističkih odnosa. U najboljoj tradiciji marksističkog mišljenja

društvenih odnosa, on ispravno zaključuje da neograničeno iskorišćavanje prirodnih izvora i bogatstava mnogih zemalja diljem zemaljskog šara, uz oslanjanje na stvarne i pravne monopole, i uključivanje samo onih delova privrede koji u tom trenutku donose dobit, jesu glavne odlike kapitalizma. Stavom da je ontološki grabljiv - imperijalan - kapitalizam svoju moć uvek zasnivao na „poslovanju" mimo javnog tržišta i nadzirane konkurencije, Brodel se najviše približio učenju očeva tzv. naučnog socijalizma,premda se nikada nije izjašnjavao za idejnog sledbenika K.Marksa. Doduše, Lenjin je, povodom ovog pitanja u njegovom delu „Imperijalizam kao najviši stadijum u razvoju kapitalizma" dao verovatno najsažetije određenje: „Kapitalizam je robna proizvodnja na najvišem stupnju svoga razvitka; desetina hiljada velikih preduzeća su sve, dok milioni malih preduzeća ne znači ništa." I danas je teško dodati bilo šta ovom oštroumnom Lenjinovom zapažanju; štaviše, stvarnost međunarodnih odnosa posle tzv. hladnog rata je u tom pogledu još i pogoršana - savremenim svetskim privrednim tokovima stvarno vlada par stotina porodica koje su vlasnici najvećih banaka i multinacionalnih korporacija, mešetari na svetskom tržištu novca, hartija od vrednosti i roba, pre nego jedna ili grupa najmoćnijih država.

Marks, Lenjin, Brodel i mnogi drugi analitičari zbilje današnjih međunarodnih ekonomskih i političkih odnosa su saglasni u stavu da monopol, a ne tržišna privreda, dovodi do bogaćenja šačice u odnosu na more siromašnih.

Brodel je posvetio veliki deo svog života i stvaralačkih napora istraživanju značaja i mesta kultura i civilizacija u istoriji društvenog kretanja. Poredak kultura i civilizacija, kao i zaprepašćujuća dugovečnost ovog „starca, patrijarha istorije sveta", nasuprot prolaznoj, „nervoznoj događajnoj istoriji", stoje u samom središtu svih njegovih zanimanja. Poreci civilizacija, kultura i privreda su u njegovom mišljenju društva istovremeno filozofsko-verske pojave, ali i dostatni predmeti za naučno-teorijska sameravanja.

Njegov metodološki pristup zaslužuje naročitu pažnju: njime je Brodel, između drugih, otvorio vidike i piscu ovih redova koji se izgubio posle višegodišnjeg lutanja kroz prašumu događaja međunarodnih odnosa posle hladnog rata. Po Brodelu se, naime, istorija društva kreće u „tri brzine", odnosno ima „tri sprata". Prvi nivo („sprat") čine čovek i njegovi dugotrajni odnosi sa prirodom, geografijom prostora i klimom. Drugi nivo se kreće nešto brže u obliku smena privrednih i društvenih ciklusa kroz koje se mogu videti i izučavati klase, društvene grupe, države, carstva, civilizacije. Ovaj nivo bi bio društveni, ako prvi odredimo kao prirodni. Pored pojava veoma dugog trajanja **(tres longue duree)** prvog nivoa, „drugi sprat" sačinjavaju pojave samo dugog trajanja **(longue duree)**. Konačno, najbrže se smenjuju pojave tradicionalne, „događajne istorije" na trećem nivou. One su, naravno, važne činjenice za sagledavanje odlika jednog vremena, ali samo njihovim istraživanjem ostaje se na površini stvari: istraživač registruje na taj način kratke, brze i nervozne oscilacije dok mu dubinska i dugotrajnija kretanja ostaju nesaznata.[26] Brodel u tom pogledu sasvim ispravno kritikuje empirijsku sociologiju koja se gubi u događajnoj prašini stavljajući naglasak u istraživanju na pojave tzv. trećeg sprata.

Sam Brodel, međutim, izlažući „vekovne trendove" evropske privrede-sveta za sebe **(weltwirtschaft)**, za prekretnice uzima upravo pojedine događaje - „osmatračnice".[27] Na primer: 1350. godinu kada se privreda-svet za sebe Sredozemlja, Evrope i Severnog mora usredištila u Veneciji; 1650. godinu, i pobedonosno ustoličenje Amsterdama nasuprot posustalog sredozemnog basena; dalje, 1817. godina najavljuje potpunu političku i privrednu premoć Velike Britanije; najposle, za početak četvrtog ciklusa dugog trajanja Brodel određuje ekonomsku krizu 1873-1874. godine. Uzgred, slično ovakvim manje ili više proizvoljno određenim razdobljima kretanja privrednih i ukupnih društvenih poredaka, Kondratiev **(Kondratieff)** izlaže svoje učenje o smeni pedesetogodišnjih ciklusa. Ovde treba istaći da nijedan model, ma koliko nastojao da bude „naučan", ne odgovara u potpunosti društvenoj stvarnosti na koju se poziva. Kad je o Brodelu reč, njegovu slojevitu misao o ukupnom društvenom poretku, nekad konkretnu a povremeno teorijsko-filozofski „bezobalnu", ne treba porediti sa sterilnim konstrukcijama privrženika teorije sistema u istraživanju društvenih pojava.

Unutar poslemarksističke misli, delimično i u duhu Brodelovog učenja, razvija se teorija tzv. svetskog kapitalističkog sistema.[28] Pomenuta teorija je utemeljena u danas više nego savremenu **teoriju međuzavisnosti**. Kao što je poznato, prelazak iz radnog društva u društvo komunikacije **(Habermas)** istovremeno je uslovilo i obeležilo nezapamćenu međuzavisnost u savremenom, tehnološki ujedinjenom svetu.

Ono što je civilizacija u filozofemi istorije Arnolda Tojnbija, „privreda-svet za sebe" (weltwirtschaft) u učenju Fernana Brodela, to je **svetski sistem** za Imanuela Valerštajna **(Immanuel Wallerstein)**.[29] Za ovog, po mnogima, najdarovitijeg Brodelovog učenika, svetski sistem

kao analitička jedinica u proučavanju celine društvenih odnosa, ima prednost nad narodima, nacijama, državama; on shvata svetski sistem kao istovremeno proces i strukturu[30]. Sistemski, „možda isuviše sistemski" kako, inače, Brodel prebacuje svom sledbeniku, Valerštajn ukupno društveno kretanje posmatra kroz vremensku smenu tri sistema. U ovom radu su već navođeni: tzv. recipročni minisistemi - jedna privreda, jedna zajednica, jedna kultura; „redistributivna svetska carstva" - jedna privreda, jedna zajednica, mnoštvo kultura; i, poslednji sistem, „svetski kapitalistički sistem" - jedna privreda, mnoštvo zajednica, mnoštvo kultura. Direktor centra Fernan Brodel u Njujorku je, inače, verovao u neizbežnost prelaska ovog potonjeg, trećeg, sistema u svetski socijalistički sistem. Valerštajn, poput Brodela, smatra da je kapitalizam ustanovljen kao svetski sistem za vreme tzv. dugog XVI veka premrežavanjem čitavog sveta robno-novčanim lancima i jedinstvenom podelom rada. Narodi, države i čitave civilizacije su bili zahvaćeni širenjem novog oblika društvene proizvodnje. Razlike između njih dvojice u ovom pogledu su: Brodel, kao što je poznato, određuje kapitalizam kao „način upravljanja kapitalom, obično radi postizanja sebičnih ciljeva"; kapitalistički odnosi otelovljeni su, po njemu, u tankom sloju veletrgovaca, bankara, špekulanata i lihvara koji poseduju velike količine robe i novca, koristeći pri tome monopolske položaje nezavisno od javnog, od strane države kontrolisanog tržišta, i tako uvećavaju svoje bogatstvo. Prema tome, iako je svestan značaja čina razmene, Brodel ga ne smatra najvažnijim i ne vezuje isključivo za nastanak kapitalizma što, inače, čini Valerštajn. Za Valerštajna je, naime, ključno obeležje svetskog kapitalističkog sistema proizvodnja radi prodaje na tržištu u cilju sticanja najvećeg profita.[31] On nije dosegao dubinu Brodelovog razlikovanja materijalnog života, tržišne privrede i kapitalizma, kao i odgovarajućih posledica ovakve podele. Poistovećujući društveni čin razmene na tržištu sa kapitalističkim odnosima, Valeršatajn je porekao svoju tvrdnju da je kapitalizam nastao u XVI veku. Tržišta, naime, postoje hiljadama godina.

Za ovo istraživanje je od velikog značaja Valerštajnovo dvostruko shvatanje nejednakosti: a) prostorna nejednakost između centra, poluperiferije i periferije i b) klasna nejednakost, koja odlikuje čitav sistem i svaki njegov deo ponaosob.[32] U okviru svakog istorijskog sistema on, dalje, razlikuje tri „vremenska poretka": prvo, usvaja Brodelovsko tzv. dugo trajanje **(la longue duree)** kao vremenski raspon koji pokriva različite sekularne trendove; zatim, ističe tzv. formalno vreme izraženo putem poznatih mernih jedinica - **hronos** i

kairos - pojam kojim Valerštajn označava sintetičko ili „pravo" vreme. Premda je izuzetno značajan u analizi međunarodnih odnosa i svetskog poretka i, inače, teorijski veoma vredan, model odnosa centra i periferije, koji je razradio Valerštajn, nije nov i nepoznat savremenoj društvenoj nauci. Valerštajn je, zapravo, samo uspešno primenio već poznati teorijski model u vlastitom izučavanju kapitalističkih odnosa i na taj način došao do valjanih zaključaka. Reč je o sledećem: kapitalistički odnosi nužno uspostavljaju hijerarhiju između centra, poluperiferije i periferije; centar, poluperiferija i periferija se izdvajaju ne samo u celini svetskog kapitalističkog sistema, nego se ovakve podele javljaju i unutar samog centra, odnosno poluperiferije i periferije. Po Valerštajnu središte svetskog kapitalističkog sistema se uobličilo za vreme XVI veka, dok je periferija „zaokružena" u XIX veku. Geografski posmatrano, takav, „svetski" privredni sistem je, primera radi, uključivao severozapadnu Evropu kao centar, Sredozemlje kao poluperiferiju; Istočna Evropa je bila i ostala privredna periferija našeg kontinenta. Valerštajn je ispravno istakao da su odnosi razmene između centra, poluperiferije i periferije, zapravo, odnosi prelivanja viška rada - u apsolutnim pokazateljima svi učesnici takvih odnosa kvantitativno napreduju, ali, gledano relativno, jaz između bogatih i siromašnih postaje sve dublji...

U analizi takvih odnosa svetskog kapitalističkog sistema veoma je primenjiv i teorijski model tzv. društvene amebe[33], trougla koji svojom piramidalnom, hijerarhijskom strukturom **ipso facto** pretpostavlja postojanje strukturalnog nasilja.[34] Strukturalno nasilje se u ovom slučaju nužno javlja kao posledica podređenosti podsistema celini, tj., sistemu, unutar vertikalne, hijerarhijske organizacije svetskih privrednih odnosa. Razlikovanje centra i periferije, kao teorijski model u analizi, poslužilo je i Johanu Galtungu u objašnjavanju tzv. vertikalnog načela organizovanja u svim oblicima ljudskog udruživanja, kao i u izučavanju načina uređenja odnosa u međunarodnom sistemu. Istražujući stavove javnog mnjenja Norveške prema spoljnoj politici te države, Galtung je izveo jednu još nijansiraniju podelu po kriterijumu uticaja pojedinih društvenih slojeva na stvarna središta moći, deleći pri tome čitavo društvo na koncentrične krugove.[35] Sličan model navedenom Galtungovom, u kome uticaj na donošenje važnih odluka koje se tiču celog društva opada kada se ide od središta prema periferiji, ponudio je, takođe, Robert Dal.[36] Podrobnijom pretragom savremene društvene teorije može se utvrditi da je Galtung, u osnovi, preuzeo rešenja komunikativnog modela koji su u analizi stavova jav-

nog mnjenja koristili Elihu Kac i Pol Lazarsfeld. Njihov teorijski model tzv. dvostepene komunikacije[37] počiva takođe na razlikovanju centra i periferije u društvu. Za ovo istraživanje je značajnije povezivanje hijerarhijske strukture odnosa centar-poluperiferija-periferija sa imperijalizmom koje čini Galtung. Njegov zaključak povodom tog pitanja se tiče i ovog istraživanja: Galtung, naime, tvrdi da što je izraženija (politička, ekonomska, tehnološko-informacijska ili kulturno-civilizacijska) podela u međunarodnom sistemu, to su veći izgledi za uspostavljanje imperijalističkih odnosa, tj., hegemonije centra nad poluperiferijom i periferijom.[38]

U istoriji su neke države, povremeno, uspevale da budu **primus inter pares** u pogledu vojne ili privredne snage i da nametnu svoju hegemoniju ostalima; nikome do sada nije pošlo za rukom da ostvari stvarnu, planetarnu nadmoć u obliku svetske države, svetskog carstva ili svetske imperije. Primera radi, delimičnu prevlast u svetskim poslovima, a posebno privrednu nadmoć, ostvarila je Holandija posle tridesetogodišnjeg rata (1618 - 1648), Velika Britanija posle ratova s Napoleonom (1792 - 1815) i SAD u našem stoleću. Strogo teorijski gledano, čak i u razdobljima najizraženije prevlasti jedne od država, može se, po našem mišljenju, govoriti samo o nekom od mogućih oblika ravnoteže snaga. Možda samo sa nešto premoćnijom ulogom jedne ili više država koje sačinjavaju sistem u pitanju. Izvore moći, čije posedovanje obezbeđuje vodeće mesto nekom od subjekata sistema, Valerštajn vidi pre svega u oblastima agroindustrijske proizvodnje, trgovine i bankarstva. Primera radi, premoć u sve tri navedene oblasti istovremeno obezbeđuje položaj hegemona u sistemu.[39] Osnovni i tradicionalni izvori moći sadržani su, po njemu, u ekonomskoj sferi života. Prema tome, svi drugi izvori i činioci moći su izvedeni (političko-diplomatska, kulturna i vojna moć), naspram primarne koju vidi, kao što je već kazano, u agroekonomiji, trgovini i bankarstvu. Premda ne tako izričito, Valerštajn poput američkog politikologa Džozefa Naja razlikuje „tvrdu" **(hard power)** i „meku" **(soft power)** moć.[40]

Istražujući istoriju međunarodnih ekonomskih i političkih odnosa, Valerštajn zaključuje da je ideologija svake hegemonije globalni liberalizam. Jači su, kao što je poznato, oduvek tražili potpunu slobodu kretanja, trgovine, plovidbe,... Hugo Grocijus npr., zahtev koji služi posebnim interesima ojačale buržoazije želi da izdigne na nivo načela: „Svaka nacija je slobodna da ide u druge zemlje, da sa njima trguje, jer je akt trgovine **dopuna njene nezavisnosti** (kurziv D.S.) koja je zemlji potrebna."[41] Uzgred, pravu pozadinu zagovaranja liberalizma

sagledao je i Tomas Molnar; on dovodi u neposrednu vezu ovu ideologiju sa hegemonističkim i univerzalističkim težnjama vrhova građanske klase, tj., nadnacionalne plutokratije.[42]

Istorijski posmatrano, prirodno je da je baš Holandija, kao najjača država u sve tri pomenute oblasti, prva nastojala da „ubrza" vreme i „smanji" fizički prostor. Svetski hegemoni u razdoblju od XV veka do danas su izrazito prednjačili nad ostalima upravo u tehničko-tehnološkoj razvijenosti. U tom pogledu prva slika pokazuje kako se svet usavršavanjem sredstava saobraćaja, slikovito rečeno „skupljao"[43] kroz svojevrsno zgušnjavanje vremena i prostora,[44] dok je na drugoj tabeli dato vreme pojavljivanja značajnijih tehnoloških novina i pronalazaka. Svaki put je, zapravo, ozbiljniji tehnološki iskorak dovodio drugu zemlju ili narod na čelo svetskog poretka moći. Primera radi, industrijska revolucija je bila zamajac britanskog vođstva u planetarnim razmerama; korišćenje nafte kao pogonskog goriva, pronalazak telefona, električne energije i aviona obeležavali su, ali i osiguravali, dugotrajnu globalnu premoć SAD.[45] Danas se svetska borba za nadmoć pretežno vodi na poljima elektronike i informatike; na pozornicu odlučno stupaju dalekoistočni narodi...

Međunarodni/svetski sistem ili međunarodni/svetski poredak

Kada su u pitanju nauka o politici i savremena politikološka publicistika, tzv. sistemski pristup je uglavnom zamenio pređašnja izučavanja poretka; i ne samo to, nego je pojam poredak jedno vreme skoro nestao iz upotrebe. Sazvežđu pojmova društvenih nauka, političkog i svakodnevnog govora, poredak se ponovo priključio korišćenjem u sintagmi „novi svetski poredak", krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina. U velikoj meri zbog toga što pojmovi politički, međunarodni i svetski sistem, koji su u stvari „samo jezikom kibernetske analize osavremenjeni jezički oblici izvornog pojma poredak",[46] nemaju potrebnu značenjsku širinu i sadržinsku dubinu. Ipak, preovlađujuća upotreba pojma sistem nalaže ozbiljnom istraživaču da se makar ukratko pozabavi primenom sistemske teorije u izučavanju međunarodnih odnosa. Teško da bi se, naime, mogao voditi produbljen razgovor o poretku današnjeg sveta, bez uključivanja u takav napor doprinosa sistemske teorije. Metodološki je najcelishodnije, na samom početku, uporediti značenja dva srodna pojma: sistema i po-

retka. Poredak pre svega podrazumeva „položaj delova u nekoj celini“,[47] apsolutno ili relativno jedinstvo otvoreno ili zatvoreno prema spoljnoj sredini. S druge strane, premda se skoro isključiva upotreba pojma sistem i primena sistemske teorije, prvo u prirodnim a potom i u društvenim naukama, vremenski podudara sa razmahom bihejviorizma, strukturalizma, funkcionalizma i kibernetike, sam pojam sistem je, po vremenu nastanka, mnogo stariji. Uz **taksis** i **kosmos**, u značenju poredak na srpskom jeziku, stari Grci su koristili i pojam **systema** kojim su označavali celinu sastavljenu od međusobno povezanih i zavisnih delova. Antički filozofi najčešće razlikuju sistem u dva njegova osnovna značenja: a) kao objektivni red sveta i b) kao subjektivni poredak. Prvo značenje se može sresti još kod Parmenida, Pitagore i, u naročito razvijenom obliku, u učenjima stoika. Za stoike je sistem „svetski poredak“, red svih stvari na osnovama jedinstvenog unapred zadatog načela, zakona ili logosa. Treba još kazati da se organološko poreklo ove teorije u njenom punijem značenju začelo u Platonovoj filozofiji; reč je, naime, o njegovom stavu da je svako društvo organ ili telo kojem valja da se samoodredi prema okolini.

Drugo značenje sistema odnosi se na subjektivno zamišljeni poredak, tj., poredak „viđen“ našom spoznajom. Sistemu se pristupa na ovakav način počev od Dekarta, zatim Hjuma, Kanta i, posebno, kod Hegela. Primera radi, Hjum veli da se „sistem vezuje pre svega uz osobine spoznaje, čija je veza sa spoljnim poretkom stvari u suštini hipotetička.“[48] Kant, dalje, određuje sistem kao „jedinstvo raznolikih saznanja pod jednom idejom“, čime je, po našem mišljenju, proširio značenjsko prostiranje sistema duboko u polje poretka. Najposle, Kant je sjajno odredio sistem kao „pojam uma o obliku jedne celine“.[49]

Polazeći od pretpostavke da je svaki sistem živi sistem **(living system)**, ova teorija „nastoji“ da, počevši od biološke ćelije do supranacionalnog sistema svetske politike, „kolonizuje“ sve društvene pojave i čitav prostor društvenih nauka. Uostalom, njen rodonačelnik Ludwig von Bertalanffy, bio je po obrazovanju biolog; polazna teza pristalica tzv. sistemskog pristupa je da postoji jedinstvo sveta i da, u tom smislu, sitemska teorija treba da posluži kao okvir za obnovu jedinstva svih nauka.[50] Bertalanfi vidi široko polje primene ove teorije određujući sistem kao skup činilaca koji se nalazi u međudejstvu. Ova definicija skoro da nema „obala“: ako se podvrgne strožijoj analizi, lako se dovodi u pitanje njena naučnost. Pravdajući čestu upotrebu razlozima navodne veće naučne objektivnosti, zagovornici teorije sistema zaboravljaju da je ona davno prestala da bude samo to što joj ime kaže. Ljubomir Tadić ispravno primećuje da se ambicije ove teorije u društvenim naukama nisu zadržale samo u analitičkoj ravni; **system theory** je počela da se javlja i kao nekakva „sveobuhvatna ideologija modernosti“, uzimajući povremeno ulogu svojevrsne „kontrafilozofije“.[51] Jasnoće radi, treba pouzdano razlikovati kada je sistemska teorija, a) određen, poseban način razmišljanja; b) metod ili tehnika analize i v) pristup u upravljanju sistemima. Još tačnije: da li su u pitanju sistem, sistemska teorija ili sistemska analiza,[52] tj., konkretni ili analitički sistemi?

Sistemska teorija saglasno duhu vremena naučnog pozitivizma a u nastojanju da se postigne što je veća moguća egzaktnost u metodu i iskazu, preuzima i neke kategorije matematike i kibernetike **(input, output, feedback, overload,...)**; drugim rečima, organicistiku je prožela mehanicistikom. Sistem se samerava logički i funkcionalistički, dok je struktura zadata; sistem, dalje, „teži“ održavanju obrazaca, prilagođavanju, postizanju ciljeva, integraciji, čak se i samopreobražava.[53] Ostaje, naravno, pitanje dometa i ograničenja ove teorije: pri tome je, po našem mišljenju, osnovna nedoumica može li se stvarnost u potpunosti uklapati u sheme i logičke obrasce? Budući da je u središtu ovog rada realnost odnosa naroda, država, kultura i civilizacija, to je neophodno istražiti prirodu sistema u međunarodnim odnosima, kao i različita shvatanja i podele do kojih se došlo upotrebom ove teorije. Istraživanjem „sistemskog pristupa“ međunarodnim odnosima osvetljava se upravo jedna od najvažnijih dimenzija ukupnog poretka u njegovom klasičnom određenju. Kao što često biva u ovakvim raspravama, i ovde nije reč samo o pukim terminološkim razlikama. Radi se o pitanju kojim se naročito zanimao Hedli Bul: ima li u međunarodnom sistemu, koji se, dodajemo mi, samorazumeva kao funkcionalan, visoko integrisan i jedinstven, poretka u njegovom klasičnom značenju? Ko, dalje, određuje prirodu i granice stvarnih odnosa unutar „sterilnog“ svetskog sistema? Najposle, kakva je vrednost u pogledu mogućnosti predviđanja, kao i upotrebljivost sistemske teorije u tzv. teorijama igara i geopolitici? Ne sporeći u načelu Rapoportovu opasku kako „sistemski pristup omogućava valjano izučavanje funkcionalističkog odnosa između delova i celine bez žrtvovanja naučne strogosti“,[54] nauka sama, ipak, ne može da pruži celovito objašnjenje poretka. Poredak se, naime, ne može samo misliti i „scijentistički“ domisliti. Čak su i mnoga određenja sistema više uopštena, pre filozofska nego što su stroga, naučna...[55]

Uprkos tome, zamisao sistema se kod velikog broja istraživača pojavila kao polazni, osnovni i organizujući koncept naučnog promišljanja međunarodnih odnosa. Radi se o zamislima međunarodnog i svetskog sistema.

Kenet Bolding **(Keneth Bolding)** pravi zanimljivo razlikovanje sistema po kriterijumu složenosti na: mehaničke, homeostatičke, biološke, sisteme koji odgovaraju višim životinjama i ljudske.[56] **Parsons,** npr., vezuje akciju i društveni sistem **(action system)** na takav način da se sve između subjekta i objekta događa unutar sistema. Pojedinac je istovremeno član nekoliko takvih „sistema akcije", od porodice, preko nacionalne države, sve do međunarodnog sistema. Parsonsov sistem je sastavljen od tri podsistema: a) sistem ličnosti; b) društveni sistem i v) kulturni sistem; svi podsistemi utiču jedni na druge i na „sistem akcije" u celini. On je poistovećivao modele međudejstva u „sistemima akcije" na unutrašnjem nivou sa onima u međunarodnom sistemu.Održanje ravnoteže upravljanjem prirodnih napetosti je osnovni zadatak modela međudejstva u obe pomenute vrste sistema.[57] Ovaj sociolog je ispravno uočio da tadašnji bipolarni međunarodni sistem ne omogućava uspostavljanje zajedničkih vrednosti što bi međunarodno društvo podiglo na nivo „zajednice".[58] Određivanje i usvajanje zajedničkih vrednosti, koje, naravno, prelaze granice nacionalnih država i vojno-političkih saveza, dovelo bi, po njemu, do uspostavljanja međunarodnog poretka. Ne tako izričito kao Bul, Parsons ipak pravi razliku između sistema i poretka; sistem je i kod njega, naime, značenjski uži pojam od poretka.

Karl Dojč **(Karl Deutsch)** je istraživao sisteme uopšte, tako da njegova podela sistema prema njihovoj sposobnosti da delotvorno odgovore na spoljne i unutrašnje izazove može da bude od koristi i u izučavanju međunarodnih odnosa. Po njemu, jednako kao unutrašnji politički sistemi, tako i međunarodni politički sistem i njegovi podsistemi mogu da deluju i deluju kao posebno telo (Platon) u odnosu na stvarno ili zamišljeno okruženje. Dojč na osnovu toga ističe četiri moguća politička sistema: a) samouništavajući sistem koji se raspada u relativno povoljnim okolnostima; b) sistem koji je nesposoban da preživi pod teškoćama koje dolaze iz okruženja; v) sistem koji je sposoban da preživi u ograničenim spoljnim uslovima i g) samouvećavajući sistem koji je sposoban da poveća izvesnost preživljavanja u rastućoj raznovrsnosti spoljnih činilaca.[59]

Nezadovoljni ranijim rezultatima izučavanja međunarodnih odnosa, pojedini istraživači su u vremenu rascvata naučnog pozitivizma,

bihejviorizma i nasrtljive numerologije oličene u kibernetici, u primeni sistemske teorije videli način da se prevaziđu pomenuti nedostaci „klasičnog" pristupa. Oni koji su se bavili međunarodnim odnosima do tada su pogrdno nazivani „torbarima dnevnih događaja koji samo skupljaju činjenice iz oblasti spoljnih poslova za račun svemoćne birokratije", primetio je Vilijam Foks.[60] Sve do pojave antologijske studije Mortona Kaplana, „Sistem i proces u međunarodnoj politici", bilo je teško govoriti o naučnoj zasnovanosti istraživanja međunarodnih odnosa. Između ostalog i zbog toga je neophodno razmotriti „prirodu međunarodnog sistema"[61] kod jednog broja autora, nezavisno od toga kojoj školi mišljenja pripadaju. Svako je dao vlastiti doprinos utemeljivanju teorije i nauke o međunarodnim odnosima.

Sam međunarodni poredak, „viđen" kao međunarodni sistem kojim se već **per definionem** pojednostavljuje i uopštava mnogostranost i višeznačnost međudržavnog i međunarodnog života, najšire je odredio Džošua Goldštajn **(Joshua Goldstein).** Ovaj profesor Američkog univerziteta u Vašingtonu, zapravo, nudi amalgam tri ranija određenja međunarodnog sistema: Evana Luarda, Martina Uajta i Mortona Kaplana. Po mišljenju ove trojice, „države su u međudejstvu unutar jednog skupa dobro određenih i na dugo ustanovljenih pravila igre koji upravljaju onim što se smatra državom i time kako države postupaju jedna s drugom. Zajedno ova pravila oblikuju međunarodni sistem kakav poznajemo."[62] Kao što se može zaključiti iz prethodno rečenog, zagovornike teorije međunarodnog sistema ne zanima ko i kako ustanovljava pomenuta „pravila igre"; vrednosti i sadržaji svesti potpuno su izvan njihove pažnje. Kod njih se, dakle, radi o „bilo kojem skupu nezavisnih političkih jedinica...koje deluju jedne na druge (međudeluju) sa značajnom učestalošću i u skladu s određenim pravilima."[63] Razloge uvođenja sistema i sistemske teorije u izučavanje međunarodnih odnosa najubedljivije je obrazložio upravo Morton Kaplan ističući potrebu da se sistematskim uopštavanjem činjenica međunarodnog ponašanja dođe do „jednog neprotivrečnog skupa vanvremenskih pretpostavki."[64] Bio je u pravu tvrdeći da jedna istraživačka disciplina postaje nauka tek ustanovljavanjem vlastitih zakona i samosvojne teorije. „Poput astronomije gde zakoni koji upravljaju odnosima između nebeskih tela treba **da budu primenjivi** (kurziv D.S.) nezavisno od imena nebeskih tela (zvezda), tako teorija međunarodnog sistema treba da nadrasta konkretnost onoga što stvarno jeste. Da se ovako postavljena teorija ne bi rasplinula i nestala u potpunoj apstrakciji treba, ipak, uzeti u obzir razlike u veličini i težini tih zvezda, kao i njihovo međusobno rastojanje".[65]

Razvrstavanja međunarodnih/svetskih sistema

Premda je veoma teško odvojiti oštrom granicom korišćenje sistemske teorije kao analitičkog sredstva u stvaranju modela i konkretnih sistema koji su postojali ili sada stvarno jesu, treba, ipak, napraviti jednu ovakvu podelu. Pomenuta težina se ogleda u tome što nijedan teorijski model ne nastaje samo „iz glave," s jedne, i što promišljanje konkretnog sistema zahteva teorijsko uopštavanje makar u nagoveštaju, s druge strane.

Kod Ričarda Rouzkrensa **(Richard Rosecrance)** nalazimo primer izučavanja konkretnih sistema i na osnovu toga izvođenja zakonitosti i pravila jednog „zaokruženog sistema". Njegova sistemska analiza se zasniva na izučavanju devet konkretnih, istorijskih sistema.[66] Naredna odlika Rouzkrensovog sistemskog pristupa na kibernetskoj osnovi (ulaz, izlaz, okolina, uređivači) je stavljanje naglaska na presudan uticaj unutrašnjih činilaca na ponašanje jedne države u spoljnopolitičkim odnosima. On za svoje teorijske stavove traži uporišta u devet istorijskih razdoblja od 1740. do 1960. godine:

I 1740 - 1789. („XVIII vek")
II 1789 - 1814. („Revolucionarno carstvo")
III 1814 - 1822. („Evropski koncert")
IV 1822 - 1848. („Skresani, skraćeni koncert")
V 1848 - 1871. („Razrušeni koncert")
VI 1871 - 1890. („Bizmarkovski koncert")
VII 1890 - 1918. („Imperijalistički nacionalizam")
VIII 1918 - 1945. („Totalitarni militarizam")
IX 1945 - 1960. („Posleratno razdoblje").

Po Rouzkrensu, prelomne tačke prelaska iz jednog razdoblja u drugo obeležene su promenama u diplomatskim postupcima i ciljevima. Naglasak u njegovoj analizi različitih međunarodnih sistema je, međutim, na potrebnim uslovima za međunarodnu stabilnost u posmatranim razdobljima. On izdvaja tri činioca koji presudno utiču na stabilnost sistema u pitanju: prvi je „poremećaj" **(disturbance input)** koji se ispoljava kroz sukob ideologija, unutrašnju nestabilnost, nejednakost u izvorima i bogatstvu, suprotnim nacionalnim interesima; drugi činilac su tzv. „uređivači", pod kojima podrazumeva sposobnost delotvornog odgovora na poremećaje, i, treći činilac se sastoji u „ograničenjima okoline" **(environmental restraints)**. Pod „uređujućim mehanizmima" Rouzkrens misli na ustanove kakvi su nekada bili koncerti velikih evropskih sila, a danas su UN (one predstavljaju oblik „međunarodnog konsenzusa").[67] Iz navedenih činilaca Rouzkrens dalje razvija četiri odrednice koje oblikuju međunarodno ponašanje: a) stavovi elite (u državama članicama sistema); b) stepen kontrole elite; v) sredstva koja stoje na raspolaganju eliti i g) sposobnost da se podnesu poremećaji.

Na osnovu navedenih činilaca međunarodnog sistema, kao i odrednica međunarodnog ponašanja koje iz njih proističu, Rouzkrens smatra da između devet istorijskih sistema koje je analizirao, „osamnaesti vek" (1740 - 1789.), „evropski koncert" (1814 - 1822.), „skresani koncert" (1822 - 1848.), „bizmarkovski koncert" (1871 - 1890.) i „posleratni period" (1945 - 1960.), pripadaju grupi sistema čiji su poremećaji bili takve prirode da su uređivački mehanizmi mogli da ih savladaju u interesu celine; elite su pri tome bile zadovoljne svojim unutrašnjim i međunarodnim položajem, pa su se zalagale, naravno, za očuvanje statusa quo. Nasuprot odlikama koje Rouzkrens pripisuje stabilnim sistemima, naredni istorijski primeri idu u grupu „nestabilnih sistema": „revolucionarno carstvo" (1789 - 1814.), „razrušeni koncert" (1848 - 1871.), „imperijalistički nacionalizam" (1890 - 1918.) i „totalitarni militarizam" (1918 - 1945.) sa, jasno, sasvim drukčijim crtama: u pomenutim slučajevima uređujući mehanizmi nisu mogli da savladaju poremećaje, elite su bile, kao što je poznato, nezadovoljne i želele su promenu svog položaja po cenu rušenja ukupnog međunarodnog sistema...

Kad je reč o rasporedu moći u sistemima i njihovoj stabilnosti, Rouzkrens daje prednost trosredišnim i višesredišnim nasuprot dvosredišnjim sistemima. Razvijajući dalje ovaj svoj stav, došao je do „mešavine" bipolarnog i multipolarnog - bimultipolarnog **(bimultipolarity)** sistema kao, navodno, najboljeg rešenja za problem stabilnosti. Analizom ponuđenog modela **(bimultipolarity)**, nije teško videti da se, zapravo, radi o sistemu ravnoteže snaga. Sistem sačinjavaju dva središta moći okružena većim brojem od njih slabijih a među sobom približno jednakih država, koje se javljaju kao protivteža strogoj podeli sistema na samo dva centra.

Konačno, glavni zaključak do koga je došao Rouzkrens, analizirajući pomenute konkretne međunarodne sisteme, jeste da postoji tesna međusobna veza između „međunarodne nestabilnosti i unutrašnje nesigurnosti elita".[68] Konkretni međunarodni sistemi, o kojima govori Rouzkrens, pripadaju, po Hasu **(Haas)**, grupi tzv. determinističkih „građevina" **(deterministic constructs)** čiji su sastavni delovi relativno nepromenljivi, uređeni u unapred zadatom, trajnom nizu-poret-

ku.[69] Has, naime, određuje konkretne sisteme deterministićkim zato što njihovi „dizajneri" veruju da su realni. Za razliku od deterministićkih, „heuristićke sinteze" **(heuristic constructs)** slede zamisao Dirkem-Veberovih sociolоških modela koji su pre analitički nego konkretni; kao što je poznato, pomenutim heuristićkim modelima se ne teži potpuno vernom preslikavanju stvarnosti nego se, za potrebe istraživanja, namerno izdvajaju i naglašavaju pojedine odlike koje bi mogle da budu ključne za objašnjavanje „raznovrsnosti događaja i trendova".[70]

Holsti, kao i Rouzkrens, temelji svoje razlikovanje međunarodnih sistema na analizi konkretnih istorijskih primera. On izgrađuje pet teorijskih modela međunarodnih sistema za koje smatra da imaju opšte važenje:

I Hijerarhijski;
II Difuzni;
III Difuzno-blokovski;
IV Polarni i
V Multipolarni.[71]

Britanski istraživač **Luard**, npr., daje različite tipove sistema na osnovu kriterijuma osnovnih ciljeva društva. Kao Rouzkrens i Holsti i on vodi računa o odlikama sistema koji su stvarno postojali, tj., zasniva teorijske modele na vlastitom viđenju istorije međunarodnih odnosa. Otuda i njegova pomalo neobična podela na:

I Religiozni evangelizam (XVII vek);
II Dinastićka moć (XVIII vek);
III Nacionalizam (XIX vek) i
IV Ideološki evangelizam (XX vek).[72]

U nameri da stvori najopštiji mogući teorijsko-sistemski okvir, **Georg Modelski** je ponudio dva „heuristićka modela" koji bi služili za uporednu analizu međunarodnih odnosa. Njegove „analitićke konstrukcije", „agrarija" i „industrija", treba da pokriju raspon između krajnosti današnjih poljoprivrednih i industrijskih društava i, istovremeno, budu zasnovani na odlikama stvarnih međunarodnih sistema koji su postojali u istoriji. Da bi postigao ovako nešto, uopštavanje ga je dovelo, u krajnjem ishodu, do dva pomenuta modela koji se, po našem mišljenju, veoma teško mogu dovesti u smislenu vezu sa konkretnim sistemima, prošlim i današnjim; „agrarija" i industrija" su mnogo bliži modeli, po svojim odlikama, Hasovom drugom tipu - „heuristićkoj sintezi". Primera radi, da je preterano uopštavanje dovelo do krajnje neodređenosti svedoči činjenica da

jedan konkretan međunarodni sistem može da ima odlike oba ponuđena modela. Sam Modelski ističe da model „agararija" odgovara odlikama dvadeset jedne civilizacije koje je izučavao Arnold Tojnbi, dok za „industriju ne postoji, po njemu, uporedni istorijski primer.[73] Uzgred, model „industrija" se odlikuje brojnijim stanovništvom, većom homogenošću i političkom svešću građana, širokom razuđenošću elite po specijalnostima, lakšim korišćenjem izvora, miroljubivošću, vladavinom sigurnosti, savršenim komunikacijama, svetskom organizacijom i razvojem svetske kulture... „Agrarna" društva su, naprotiv, sklonija da svoje sukobe rešavaju ratovima, za razliku od industrijskih koja, zbog visokog tehnološkog nivoa oružja kojim raspolažu, rizikuju potpuno međusobno uništenje. Otuda su, navodno, njihova sredstva u skladu sa svešću o takvim mogućim krajnjim posledicama: pregovaranje, nijansirana prinuda i diplomatski manevri.[74] Da li je Modelski mogao da predvidi, svojim najširim „heuristićkim sintezama," ponašanje zapadnih postindustrijskih društava posle hladnog rata, povodom Iraka i u jugoslovenskom građanskom ratu? Njegova teorija je, po našem mišljenju, zbog preteranog pojednostavljivanja uopštavanjem, kao i, posledično, shematičnosti u koju je zapala, skoro neupotrebljiva u izučavanju međunarodnih odnosa.

Morton Kaplan je otišao najdalje u primeni sistemske teorije na izučavanje međunarodnih odnosa. Po njemu je osnovni obrazac sistemske teorije najvidljivije sadržan u istraživanjima mozga Rosa Ešbija.[75] Za obojicu sistem predstavlja skup međusobno povezanih promenljivih, različit od svoje okoline na način da takav skup zadržava posebnost i pod uticajem poremećaja koji dolaze iz okruženja. U nameri da zaokruži vlastiti iscrpan i dovoljno obuhvatan teorijski model za istraživanje međunarodnih odnosa, Kaplan je ponudio šest modela unutar kojih je, navodno, moguće proveravati najrazličitije hipoteze. Samouvereno je smatrao da njegovi modeli u potpunosti zadovoljavaju analitičke potrebe teorije međunarodnih odnosa. Dalje, unutar svakog od šest modela razvio je pet skupova promenljivih: suštinska pravila, preobražajna pravila, klasifikatorske promenljive aktera, promenljive sposobnosti i informativne promenljive. Suštinska pravila imaju, na primer, središnji značaj jer opisuju ponašanje koje je neophodno za održavanje ravnoteže u sistemu[76]; preobražajna pravila se odnose na promene koje izazivaju uticaji izvan sistema (inputs), nasuprot onima koja su potrebna radi održavanja ravnoteže unutar sistema. Varijable sposobnosti pokazuju stepen naoružanja,

tehnološki nivo i druge činioce moći koji su na raspolaganju akterima; informativne promenljive se, najposle, odnose na komunikaciju u sistemu.

Šest modela, koji se, neki više neki manje, približavaju stvarnim sistemima u međunarodnim odnosima nekad i sad, a pri tome su svi i podesna analitička oruđa, jesu:

I Sistem ravnoteže snaga;

II Labavi bipolarni sistem (loose bipolar system);

III Kruti bipolarni sistem (tight bipolar system);

IV Univerzalni međunarodni sistem (universal international system);

V Hijerarhijski međunarodni sistem (hierarchical international system);

VI Pojedinačni veto sistem (unit veto system).[77]

Kaplan je kasnije proširio ovaj broj sistema sa još četiri nova: a) vrlo labavi bipolarni sistem; b) detente sistem; v) nestabilni blokovski sistem i g) nepotpuni nuklearno-difuzni sistem.[78] Uzgred, Masters Rodžer **(Masters Roger)** je predložio još jedan model međunarodnog sistema - multiblokovski sistem, tj., sistem ravnoteže snaga čiji su osnovni činioci blokovi, a ne države.[79]

„System and Process in International Politics", klasično delo nauke o međunarodnim odnosima, bavi se još i teorijom procesa (donošenje odluka), teorijom vrednosti (o nacionalnom interesu, npr.,) i teorijom igara. U nauci o međunarodnim odnosima do sada niko nije uspešnije primenio teoriju sistema od Mortona Kaplana. Ovaj teoretičar, inače, pojam poredak upotrebljava veoma retko, sporadično.

Prvi model (sistem ravnoteže snaga) približno odgovara odlikama međunarodnih odnosa na našem kontinentu u XVIII, XIX i početkom XX veka. Za razliku od ostalih ponuđenih modela to je jedini sistem koji ne sadrži kasnije neizbežne političke podsisteme u svom okviru. Kao što mu i ime nagoveštava, radi se prvenstveno o odnosu moći - ne samo iz razloga uopštavanja, nego pre svega zbog prirode ondašnjih sistema država, Kaplan nije preduzimao dalje rasčlanjavanje tako jednostavnih stvarnih sistema i teorijskog modela koji ga „prati", na nekakve podsisteme. Glavni činioci sistema ravnoteže snaga su tzv. nacionalni akteri.[80] Da bi, po njemu, jedan ovakav sistem funkcionisao i bio stabilan treba da ga sačinjava najmanje pet ili više aktera koji deluju relativno samostalno. Slično „nevidljivoj ruci" **(invisible hand)** u učenju Adama Smita, sistem ravnoteže snaga je vođen i održava se slobodnim ispoljavanjem se-

bičnih interesa u međusobnoj utakmici bez potrebe za međusobnim usklađivanjem od strane političkog podsistema.[81] Kaplanov analitički model ravnoteže snaga ne treba, naravno, poistovećivati sa zamislima ravnoteže snaga uopšte i svim konkretnim istorijskim oblicima njenog ospoljavanja. Njegov model je, naime, tesno iskustveno vezan za pomenuto istorijsko razdoblje međunarodnih odnosa u Evropi. Da sadržaj pojma ravnoteže snaga skoro nema „obala" pokazao je ubedljivo Hans Morgentau odredivši ga na sledeći način kao: a) politiku koja cilja na određeno stanje stvari; b) stvarno stanje stvari; v) približno jednaku raspodelu moći i g) bilo koju raspodelu moći.[82] Ako se pojam ravnoteže snaga shvata u navedenoj značenjskoj širini, onda svi teorijski modeli koje je dao Kaplan predstavljaju samo njegove različite, preobražene izraze. Uostalom, i sam Morgentau je tvrdio tako nešto izučavajući međunarodni bipolarni sistem svoga vremena.

Analizirajući, dakle, sistem koji je stvarno postojao, Kaplan uopštava pravila kojih treba da se pridržavaju njegovi glavni činioci: 1) radi na povećanju svojih mogućnosti **(capabilities)**, ali pregovaraj radije nego da ratuješ; 2) tuci se radije nego da propustiš priliku da uvećaš svoje sposobnosti; 3) prestani sa ratom pre nego što ukloniš jednog bitnog nacionalnog aktera; 4) deluj tako da se suprotstaviš svakom savezu ili pojedinačnom akteru koji teži da zadobije položaj nadmoći u odnosu na ostatak sistema; 5) deluj da obuzdaš aktere koji su privrženi načelima nadnacionalne organizacije; 6) dozvoli pobeđenim ili obuzdanim važnim nacionalnim akterima da ponovo uđu u sistem kao prihvatljivi partneri ili deluj da dovedeš nekog ranije nebitnog aktera u red bitnih aktera. Smatraj sve bitne aktere za prihvatljive partnere.[83]

Sistem ravnoteže snaga može da se preobrazi u bilo koji od ostalih pet ponuđenih modela. Ipak, najizgledniji je njegov „prelaz" u bipolarni sistem što se događa ukoliko dva nacionalna aktera i njihovi saveznici stvore nadmoćne blokove. Kaplan razlikuje „labavi" i „kruti" bipolarni sistem. Tzv. labavi bipolarni sistem odlikuje, u odnosu na sistem ravnoteže snaga, veća složenost jer osim nacionalnih sadrži i nadnacionalne aktere - „blokove" i organizacije opšteg karaktera.[84] Kao oko magneta, oko dva izrazita pola moći se okupljaju manji nacionalni akteri. Takvi blokovi oličavaju nadnacionalne činioce, dok je jedini opšti akter OUN. Ne postoje jednobrazna pravila kao u slučaju sa teorijskim modelom ravnoteže snaga; nije, naravno, teško zaključiti koji je stvarni međunarodni sistem Ka-

plan imao u vidu. Glavni činioci tog modela, „blokovi", imaju hijerarhijsku organizaciju, ali je moguć slučaj da jedan ili drugi blok bude „labavije" povezan. Ako se dogodi slučaj da oba bloka postanu „nehijerarhijski" organizovana bipolarni model prelazi u sistem ravnoteže snaga, što će reći da se vraća u jednostavnije, prethodno stanje. Postoji, takođe, mogućnost da opšti akter bude „potpuno uspešan u izvršavanju svoje uloge"[85], što vodi u stvaranje opšteg međunarodnog sistema. Zavisno od toga ko igra odlučujuću ulogu u opštoj međunarodnoj organizaciji koja ga stvara, takav međunarodni sistem može da preraste u hijerarhijski međunarodni sistem iza koga se zaklanja hegemonija jedne ili više država. Na taj način opšta međunarodna organizacija skriva suštinu odnosa u međunarodnom sistemu („**Power politics in disguise**" - Schwarzenberger). Sličnost između razvojnih pravaca svetskog sistema posle tzv.hladnog rata i Kaplanovih razigravanja mogućih preobražaja labavog bipolarnog sistema je previše uočljiva da bi bila zaobiđena. U krajnjem ishodu potpuno je svejedno da li stvarni hegemon današnjeg sveta teži da institucionalizuje svoju premoć koristeći se opštom međunarodnom organizacijom ili nastoji da mimo nje, posle sloma svog najvećeg takmaca, nametne silom hijerarhijski međunarodni sistem. Kaplan je dalekovido predvideo oba moguća pravca preobražaja labavog bipolarnog sistema u stvarnosti međunarodnih odnosa, a ne samo u „igri" teorijskih modela za potrebe naučne analize. Prva dva modela, sistem ravnoteže snaga i labavi bipolarni sistem, su, inače, najbliži stvarnim, konkretnim istorijskim međunarodnim sistemima, odnosno, najmanje su teorijske konstrukcije (tzv. **heurističke sinteze**) u poređenju sa preostala četiri modela.

Već je model tzv. krutog bipolarnog sistema mnogo manje oslonjen na nekadašnje i postojeće međunarodne sisteme. Premda je u osnovi veoma sličan modelu „labavog bipolarnog sistema", postoje i neke krupne razlike. Ako oba bloka imaju strogu hijerarhijsku organizaciju, ispunjen je glavni uslov za stabilnost ovakvog sistema. Najvažnija razlika, koju treba istaći povodom ovog sistema u odnosu na druge modele, tiče se njegovih činilaca. On ne sadrži, naime, nacionalne aktere koji nisu članovi jednog od dva bloka: „u njemu nema sobe za neutralne", kako su to primetili neki od tumača Kaplanove teoreme.[86] Opšti akter isčezava ili u velikoj meri gubi ulogu koju je imao u pređašnjem modelu. Zbog tako oštre podele na dva bloka u „krutom bipolarnom međunarodnom sistemu", pri čemu nije ostavljena mogućnost za bilo kakve „međupoložaje" u rasponu pomenutih krajnosti, strogo teorijski govoreći ovaj odnos je teško uopšte nazivati sistemskim. Opštenje je, naime, na tako niskom stepenu da je pravilnije govoriti o dva posebna sistema nego o blokovima koji su, navodno, podsistemi jedne celine. Ako, primera radi, izuzmemo postojanje nekih neutralnih država kao i pokreta nesvrstavanja u jednoj meri, oštrina podele sveta posle II svetskog rata približno odgovara modelu „krutog bipolarizma". Opšti akter, OUN, bio je samo institucionalni odraz pomenute podele. Nedostatak bilo kakve solidarnosti odlikuje ovaj sistem; reč je o skoro ničim, osim strahom od međusobnog uništenja, sputanoj borbi za svetsku hegemoniju između dva bloka. I u ovom slučaju Kaplan utemeljuje svoju teoriju u stvarnost ondašnjih međunarodnih odnosa tvrdeći kako je sukob većih razmera malo verovatan zbog opasnosti od upotrebe nuklearnog oružja. Ovaj pouzdani analitičar suštine međunarodne politike, dobro poznajući večitu borbu za premoć u odnosima naroda i država, ispravno tvrdi da će bilo koja strana (blok) nastojati da preokrene odnos u svoju korist ako se ukaže ma i najmanja prilika.[87]

Kao što je već kazano, opšti međunarodni sistem nastaje širenjem i jačanjem univerzalnog aktera u tzv.labavom bipolarnom modelu. Pri tome, blokovski akteri isčezavaju, a nacionalni politički činioci predstavljaju glavne subjekte sistema. U okvirima ukupnog sistema deluje i međunarodni politički podsistem. Opšti međunarodni sistem je visoko integrisan i solidaran; ujedinjene su političke, privredne i upravne funkcije, a celina sistema je gusto premrežena normama međunarodnog prava. Takav skup država ima sve važne odlike društvenosti. Između ostalog, opšti interes i vrednosti se stavljaju visoko iznad nacionalnog interesa i posebnih vrednosti, što se nikako ne može kazati za odnose u prethodna tri analizirana sistema. Ovaj model odgovara i zalaganjima idealista i legalista za stvaranjem neke vrste svetske konfederacije u kojoj bi države članice sačuvale svoju izvornu suverenost i nezavisnost. Kaplan, međutim, opravdano upozorava i na neke opasnosti koje krije jedan ovakav model kao svoje razvojne mogućnosti. Po logici stvari, naime, ovaj sistem dostiže najviši stepen vlastite integracije ne kao svetska konfederalna država, nego upravo u obliku svetske države čiji su glavni subjekti pojedinci... To onda, naravno, nije više model konfederacije nezavisnih i suverenih država, nego hijerarhijski međunarodni sistem koji sačinjavaju države ili, u krajnjem ishodu, svetska imperija koja ima jednu državu i jednu vladu.[88] Opšta međunarodna organizacija može, u ovakvom jednom poduhvatu, da posluži kao sredstvo najmoćnijem da putem slabljenja, ili

čak ukidanja suverenosti nacionalnih aktera nametne svoju hegemoniju. Jedno od najdelotvorinjih sredstava u tom smislu je i prenaglašavanje pojedinačnih ljudskih prava i prava nacionalnih manjina na račun nacionalnih, tj., kolektivnih prava. Sličnost sa današnjim sukobom zagovornika ovakvog univerzalizma i suverenosti srednjih i malih država nije nagovešetena - ona upravo bode oči!

Da je Kaplan zaista iscrpno razigrao skoro sve mogućnosti pretvaranja svojih modela jednih u druge, govore sledeći primeri: prvo, opšti međunarodni sistem, veli on, može jačanjem dva ili više središta moći da se preobrazi u bipolarni sistem, odnosno u sistem ravnoteže snaga. Drugo, čak i kad se ostvari pomenuti poželjni model opšteg međunarodnog sistema, nema jemstva da on neće poslužiti nekoj, u međuvremenu ojačaloj državi da ga nasilno pretvori u jedan od oblika hijerarhijskog međunarodnog/svetskog sistema po meri svojih posebnih interesa.[89] U njegovo vreme, krajem pedesetih godina ovog veka, radilo se o domišljatom razigravanju mogućnosti unutar analitičkih konstrukcija („heurističkih sinteza") primene sistemske teorije u izučavanju međunarodnih odnosa; danas je izvesnost ospoljavanja pojedinih zamisli veća nego ikada.

Tzv. hijerarhijski međunarodni sistem je peti model koji nudi i obrazlaže Morton Kaplan. Moć je u ovom modelu, kao što mu i ime kaže, oštro podeljena između onih sa dna „piramide" i vrha koji pripada jednoj ili grupi država. Podsetimo se, kada unutar opšteg međunarodnog sistema jedan od nacionalnih aktera nesrazmerno ojača u odnosu na ostale, on ga silom preobražava u hijerarhijski model. Kaplan razmatra dve vrste ovakvih sistema: „direktivni hijerarhijski međunarodni sistem,"[90] koji ima odlike izraženog autoritarnog upravljanja; s druge strane, u slučaju da se opšti međunarodni sistem preobrazi u hijerarhijski kao u nekakvu „višu formu", onda se, po Kaplanu, radi o „nedirektivnom sistemu" koji je demokratski po prirodi svoje organizacije. U jednom takvom sistemu nacionalni akteri gube svoje uloge podsistema i predstavljaju pre teritorijalno-upravne delove celine, nego nezavisne političke jedinice.[91] Međunarodni interes, međunarodne norme i vrednosti imaju prvenstvo u odnosu na nacionalni interes, posebne vrednosti i unutrašnje pravo. Idealno poželjno stanje međunarodnog hijerarhijskog sistema jeste oblik svetskog političkog sistema koji se neposredno zasniva na pojedincima kao svojim glavnim činiocima. Pri tom se ne poriče mogućnost postojanja nekih „međupoložaja" između pojedinaca i svetskog vrha u celini sistema, ali im se daje drugorazredna uloga. U većini slučajeva zagovornici stvaranja tzv. novog svetskog poretka, hijerarhijski ustrojenog sa jednim hegemonom na vrhu, imaju upravo ovakav model pred očima.

I u slučaju modela pod nazivom „pojedinačni veto sistem" **(The Unit Veto System)**, Kaplan nije otišao predaleko od konkretne stvarnosti međunarodnih odnosa, naime, postojanja nuklearnog oružja i opasnosti da dođe do nekontrolisanog širenja njegovih posednika. Premda je u vreme kada se pojavila čuvena Kaplanova studija, krajem pedesetih godina XX veka, ovaj model bio veoma udaljen od stvarnosti tadašnjih međunarodnih odnosa, danas su stvari u tom pogledu značajno drukčije. Broj posednika najsavršenijeg nuklearnog oružja se zaista uvećao, s pretnjom da se taj proces nastavi... tako da već sada nismo daleko od hobzijanskog „prirodnog stanja" u kome svako sebi može da pribavlja pravdu... Kaplanov teorijski model podrazumeva, naime, postojanje nacionalnih i blokovskih aktera u sistemu koji se ponašaju po pravilima „prirodnog stanja" - „ne činiti drugome ono što ne želiš da bude učinjeno tebi". Osnovni uslov, koji treba da bude ispunjen da bi ovakav sistem mogao da deluje, jeste sposobnost svakog činioca sistema da uništi bilo kog drugog aktera ukoliko je napadnut, pa čak i u situaciji kada sukob podrazumeva međusobno nestajanje obe strane.[92] Da bi ovako nešto bilo moguće, svaki subjekt sistema treba da poseduje nuklerano oružje. Pojedinačni veto sistem najlakše može da nastane preobražajem modela ravnoteže snaga, labavog i krutog bipolarnog, a teže evulcijom opšteg sistema. Ukoliko se ova poslednja pomenuta mogućnost i ostvari, onda je pojedinčni veto sistem sastavljen samo od nacionalnih, ali ne i blokovskih aktera. Teorijski, ovakav sistem je stabilan samo kada je svaki njegov član u stanju da uzvrati delotvorno na napad; ako nije u mogućnosti da to učini iz bilo kojih razloga, biva poništen kao akter sistema. To znači da je ovaj model ipak najnestabilniji od svih predloženih jer je, osim u „ledenim pustinjama apstrakcije", teško zamisliti potpuno jednaku raspodelu moći između svih subjekata sistema. Kaplan razrađuje još jednu zanimljivu mogućnost preobražaja pojedinačnog veto međunarodnog sistema: neko od primarnih aktera, naime, može da ucenjuje uspešno sve ostale koristeći iznenađenje ili druge načine, i tako ukloni svoje protivnike. Ovakav, najmanje verovatan, preobražaj vodio bi ka uspostavljanju hijerarhijskog sistema; u slučaju da se dva aktera nametnu ostalima u sistemu, razume se, novonastali model bio bi po svojoj strukturi bipolaran...

Predloženi Kaplanovi sistemi su isprobani računarski, pomoću pojedinih matemačkih operacija u pogledu njihove formalno-logičke doslednosti.[93] Od pominjanih šest modela, samo su prva dva imala svoje nesumnjive, konkretne istorijske uzore: sistem ravnoteže snaga i bipolarni međunarodni sistem. Dalje, izuzev opšteg i hijerarhijskog sistema, za ostala četiri važe sledeće pravilnosti: a) stepen unutrašnje organizacione integracije je mnogo veći kod nacionalnih aktera, nego u samom međunarodnom sistemu - primera radi, međunarodno pravo je u potpunosti potčinjeno nacionalnom pravnom poretku; b) takve međunarodne sisteme odlikuju mala solidarnost i visoka nesigurnost u odnosima njihovih glavnih aktera...[94]

Ovaj najistaknutiji predstavnik „sistemskog pristupa" u izučavanju međunarodnih odnosa ističe, inače, veliku povezanost i međusobni uticaj unutrašnje i spoljne politike. Za njega je nacionalni interes objektivna kategorija koja se može racionalno, tj., naučno odrediti i spoznati. U tom pogledu je od značaja razlikovanje koje pravi između potreba, ciljeva i vrednosti: svaki sistem, navodno, ima svoje potrebe koje proističu iz njegove strukture; te potrebe, dalje, određuju ciljeve sistema - na kraju, ciljevi predstavljaju, zapravo, vrednosti po sebi i za sistem **(system values)**.[95] Ciljevi koji stvarno zadovoljavaju potrebe sistema nezavisno da li su odlučioci svesni toga ili ne, smatraju se vrednim za taj sistem **(valuable)**; s druge strane, ciljevi koji, gledano iz subjektivnog ugla, izgleda da zadovoljavaju potrebe sistema jesu vrednovani **(valued)**. Da nije pravio ovu razliku između „stvari po sebi" i „stvari za nas" Kaplan bi, po našem mišljenju, ozbiljno doveo u pitanje objektivnost svoga „sistemskog pristupa" izučavanju međunarodnih odnosa. Strukturalno-funkcionalistički, kibernetski, odnosno, sistemski okvir je, inače, **conditio sine qua non** pozitivističkog izučavanja međunarodnih odnosa od pojave čuvene Kaplanove studije.

Kaplan je doslednije i razuđenije od bilo koga pre i posle njega koristio takav obrazac mišljenja. Tome u prilog ide, između ostalog, i njegovo kasnije naknadno „razgranavanje" predloženih šest modela sa još četiri nova.

Sedmi po redu, tzv. vrlo labavi bipolarni sistem, nastaje daljim labavljenjem „labavog bipolarnog sistema" koje se očituje kroz: porast atomske ravnoteže pri čemu, zbog straha od opšteg rata, preovlađuju „mikro" oružani sukobi u područjima manje opasnosti; blokovi slabe, ali su i dalje prisutni u sistemu; nesvrstani dobijaju veću ulogu i značaj u OUN; dolazi do delimičnog širenja atomskog oružja, a svetska organizacija je suočena sa veoma teškim zadacima da vrši posredničku i kontrolnu ulogu u stalnim sukobima...

Preduslovi za naredni osmi model **(detente system)** su: popuštanje napetosti u odnosima blokova; u slučaju približavanja dva suprotstavljena sistema dolazi do unutrašnjih promena u SAD i SSSR; jedni postaju manje konzervativni, a drugi manje liberalni čime popušta zategnutost, razigrava buduće odnose Kaplan; ograničava se naoružavanje, a, posebno, „nuklearni arsenali"; ratuju samo male države pod nadzorom OUN i uz saglašavanje najmoćnijih (Treba primetiti da su ovako idiličnu sliku međunarodnih odnosa zagovarali i predskazivali neki američki teoretičari i, posebno, političari u danima zanosa posle pobede u „hladnom ratu").

Devetim sistemom (tzv. **nestabilni blokovski**) Kaplan pokušava da „predvidi" slučaj kada se međunarodni odnosi zaoštravaju protivrečnim interesima supersila i blokova kao i velikim brojem ratova u zemljama tzv. trećeg sveta; OUN, pri svemu tome, ima samo ograničenu, posredničku ulogu, dok mešanje u unutrašnje stvari suverenih država odlikuje politiku otvorene primene sile.

Najposle, deseti, **„nepotpuni nuklearno-difuzni sistem"** predstavlja svojevrsnu teorijsku razradu pojedinačnog veto sistema usaglašenu sa stvarnošću međunarodnih odnosa s kraja šezdesetih godina našeg veka. Pošto je malo verovatno da će baš svi akteri međunarodnog sistema doći u posed nuklearnog oružja, kako je inače sam predviđao pojedinačnim veto modelom, Kaplan sada primerenije stvarnosti postojanja petnaestak država posednica nuklearnog naoružanja, najjačima ostavlja samo preimućstvo „prvog udara" **(first strike)**; u takvim uslovima, dalje, vodi se veliki broj ratova u vanevropskim prostorima, uloga OUN vidno slabi a odnosi SAD i SSSR se zaoštravaju...

Kaplanovih deset sistema su, uprkos navedenim nedostacima, poslužili kao intelektualni podsticaj mnogobrojnim istraživačima međunarodnih odnosa, a posebno onima koji produbljeno proučavaju teoriju i praksu međunarodnog sistema i svetskog poretka. Budući da se, kako i sam veli, bavio „suštinskim pravilima u međunarodnoj politici" **(essential rules)**, razrađena teorijska shema, koju je dao, ipak ne „pokriva" sva ili bar većinu pitanja od značaja za nauku o međunarodnim odnosima.

Veliki značaj ima, takođe, i istraživanje odnosa rasporeda moći u međunarodnom sistemu i učestalosti rata, tj., drugim rečima, kakav je uticaj bipolarne, tripolarne ili multipolarne strukture na stabilnost

međunarodnog sistema. Dojč i Singer, u odgovoru na jedno takvo pitanje, tvrde da „kako se sistem kreće od bipolarnog ka multipolarnom, treba očekivati opadanje učestalosti rata".[96] Narednim stavom dodatno pojašnjavaju ovo gledište: oni, naime, smatraju da blokovski sistem organizacije međudržavnih odnosa značajno ograničava slobodu nacionalnim akterima u pogledu samostalnog stupanja u saveze sa ostalim činiocima sistema. Međunarodni sistem je, po njima, stabilniji kada „nema nestašice alternativnih partnera".[97] Razvijajući ovakvo svoje stanovište, Dojč i Singer tvrde da je trka u naoružanju u multipolarnom sistemu značajno manja nego u bipolarnom međunarodnom sistemu; primera, radi, države u multipolarnim sistemima odgovaraju samo na izazove koji su im neposredno upućeni. Što je još važnije, pred članicama multipolarnih sistema je daleko veći izbor raznovrsnih vidova saradnje, osim tradicionalnih vojnih i političkih oblika povezivanja. Konačno, razvijanjem takvih unakrsnih veza, koje presecaju blokovske podele, ukupan međunarodni sistem postaje čvršće udružen i stabilan.[98]

Nasuprot navedenom gledištu Dojča i Singera, **Stenli Hofman** smatra, npr., da je multipolaran sistem nestabilniji od bipolarnog; u vojnim i političkim odnosima velike izvesnosti, koji odlikuju sistem sa što manje središta moći, manji su i izgledi za nesporazume i sukobe. Postojanje više „neočekivanih" središta moći, po Hofmanu, ne samo što je nepoželjno nego je i opasno, jer se time povećava „ravnoteža neizvesnosti"[99] koja neizbežno vodi u trku u naoružanju i stalnu napetost. U istom „tonu" je, analizirajući strukturu moći međunarodnog sistema početkom sedamdesetih godina našeg veka, Ronald Jalem **(Ronald Yalem)** ocenio tada faktički tripolaran odnos SAD, SSSR i Kine, za manje stabilan sistem od bipolarnog. „Zbog veće izvesnosti da će se dve sile udružiti protiv treće u situaciji kada nema **države uravnoteživača** (kurziv D.S.) ili dovoljno snažnog nacionalnog aktera da uređuje tripolarnost, ovaj sistem je osuđen na stalnu nestabilnost",[100] smatra Jalem.

Da je izvođenje zakonitosti u društvenim naukama, pa tako i u nauci o međunarodnim odnosima, **u većini slučajeva jalov posao**, pokazalo se i kada je Singer pokušao da proveri njegove i Dojčove tvrdnje upoređujući ih sa istorijskim činjenicama. Bez učešća Dojča, a u saradnji sa Melvinom Smolom **(Melvin Small)**, on je istraživao razdoblje između 1815. i 1945. godine. Činjenice iz posmatranog razdoblja međunarodnog života nisu potvrdile hipotezu o „ većoj stabilnosti multipolarnog rasporeda moći, odnosno češćem izbijanju

ratova i drukčijih oblika sukobljavanja u blokovskim i bipolarnim sistemima.[101] Štaviše, istorija međunarodnih odnosa u tom (i bilo kom drugom) razdoblju ne daje osnova za izvođenje zaključaka koji imaju opšte ili bar opštije važenje.

Kao što se može videti, između istraživača međunarodnih odnosa ne postoji saglasnost ni u pogledu prirode veze multipolarnosti-tripolarnosti-bipolarnosti i međunarodne stabilnosti. Navedeni autori, Dojč i Singer na jednoj, i Stenli Hofman i Kenet Volc **(Kenneth Waltz)**,[102] na drugoj strani, samo zauzimaju krajnja stanovišta. Rouzkrensov model bimultipolarnosti nalazi se između krajnosti multipolarnosti ili bipolarnosti - jer, navodno, spaja pozitivne odlike oba sistema čiju sintezu predstavlja. U bimultipolarnosti, veli Rouzkrens, „dve ogromne države bi delovale kao regulatori za sukobe izvan njihovih teritorija; multipolarne države bi delovale kao posrednici i ublaživači za sukobe između bipolarnih sila."[103]

Oran Jang **(Oran R. Young)** osnovano kritikuje ova stanovišta zbog toga što, podjednako, Dojč, Singer, Hofman, Volc i njihovi istomišljnici prenaglašavaju strukturalnu stranu, zanemarujući pri tome „dinamiku međunarodnih sistema", prekide u razvoju, složenost odnosa podsistema, nesaglasnosti aktera sa opštesistemskim interesima,...[104]

Doprinos izučavanju svetskog sistema i međunarodnog poretka na matrici odnosa centar - periferija dao je i **Johan Galtung**. Premda Galtung nije bio privrženik bilo kog naučnog ili nekog drugog pristupa u istraživanju posebno,[105] njegov poznati model tzv. feudalne strukture, kojim je nastojao da objasni sadržinu i oblike ispoljavanja hijerarhijskih društvenih odnosa uopšte, „kreće se" u okvirima postavki i načina razmišljanja sistemske teorije. Modelom „feudalne strukture" Galtung, između ostalog, tumači i međudržavne i međunarodne odnose kao odnose vertikalne, jednosmerne komunikacije onih sa vrha **(Top -Dog)** piramide svetskog sistema (poretka) i dna takve hijerarhije **(Under -Dog)**. Na drugi način rečeno, radi se o svojevrsnoj „društvenoj amebi" koju Galtung predstavlja slikovito i u obliku trougla. Poredak ili, pomodno, sistem, kakav se predstavlja pomoću „feudalnog modela," podrazumeva četiri moguća vida odnosa: a) eksploatacije; b) jednosmerne zavisnosti; v) fragmentacije i g) marginalizacije.[106] Ovde ne treba ni podsećati kako ovakvi odnosi u potpunosti odgovaraju Galtungovom određenju „strukturalnog nasilja". Da bi se prevazišli odnosi takvog strukturalnog nasilja u međunarodnom sistemu, tj., izvršila „defeudalizacija", Galtung zagovara

uspostavljanje horizontalnih, asocijativnih protiv-modela: a) jednakosti; b) autonomije; v) solidarnosti i g) učešća.[107] „Patrijarh istraživanja mira" je iskoristio prednosti sistemske teorije da prevaziđe formalnu stranu i učini sociološki prodor u „sparušeni" strukturalno-funkcionalistički i kibernetski kostur međunarodnog društva. To je posebno vidljivo u njegovom oštroumnom prepoznavanju lica, ali i naličja, pojave međuzavisnosti, jedne od ključnih odlika savremenih međunarodnih odnosa. Visok tehnološki stepen presudno utiče na to da je međuzavisnost postala, skoro za sve ljude i narode na planeti, objektivna pojava s kojom se mora računati. Galtung, kao vrsni sociolog i politikolog, nije ostao samo na ovoj tvrdnji, nego je u svojim istraživanjima pokušao da „zahvati" dublje, ispod, sistemsko-strukturalne mreže međunarodnih odnosa. Tako je on ispravno istakao da u odnosima država i društava nejednake moći, u krajnjem ishodu, međuzavisnost uzrokuje ekonomsko iskorišćavajne i političko porobljavanje slabijih od strane jačih. Na primeru odnosa koji vladaju na svetskom tržištu, Galtung pokazuje kako objektivna međuzavisnost postaje neophodna pozadina za uspostavljanje odnosa tzv. strukturalnog nasilja.[108]

Kada je reč o zamerkama i osporavanjima sistemske teorije i njene upotrebe u istraživanju pojava međunarodnog života, prva kritika odnosila se na organološku zasnovanost sistemske teorije. Bračni par Margaret i Harold Spraut **(Margaret and Harold Sprout)** smatra, naime, da se činjenice i pojave međunarodnog života ne mogu dublje ili jasnije spoznati time što se, čak i metaforički, poistovećuju biološke sa društvenim strukturama i funkcijama.[109] Jedna apstrakcija se teško može objasniti drugom apstrakcijom: Stenli Hofman, primera radi, „okrivljuje" sistemsku teoriju da ne obezbeđuje valjan okvir za predviđanje jer navodno „daje modele zamišljenih svetova, a ne uopštavanja stvarnog sveta".[110] Sistemska teorija je, misli Hofman, ubedljiv primer „pobede forme nad suštinom".[111] „Zato što ciljaju visok stepen uopštavanja, pri tome potpuno odvojeni od stvarnog međunarodnog života, koriste sredstva i postupke drugih naučnih disciplina, modeli koje su dali Kaplan i Modelski ne hvataju gradivo politike",[112] zaključuje Hofman. Ono što, po našem mišljenju, svakako stoji kad je reč o kritikama tzv. sistemskog pristupa u izučavanju međunarodnih odnosa, tiče se svođenja sistema samo na količinu komunikacija koja se unutar njega obavlja. U ovakvim „komunikacijskim sistemima" kratkovido se zanemaruje suština koja je pretežno sadržana u kakvoći poruka koje se prenose pomenutom „mrežom".

Ukratko, u želji da bude što više i po svaku cenu egzaktna, sistemska teorija se dobro uklopila u pozitivističko-bihejvioristička matricu mišljenja društva i čoveka. Da bi bila opštevažeća i opšteprimenjiva, „radila" u svim ili bar većini situacija, ona je pokušala da krajnje formalizovanim modelima u okvire svojih hipoteza „ugura" skoro nepojamnu složenost međunarodnih odnosa. Na taj način su izvan njenog analitičkog polja ostali mnogi nezaobilazni činioci političkog procesa: ustanove, kultura i njeni mnogobrojni sadržaji, nepredvidivo ponašanje čoveka u društvenim odnosima,...

Najoštriji kritičari, na primer, izričito zahtevaju napuštanje sistemske teorije jer je, navodno, iscrpla njene heurističke mogućnosti i postala samo „čarobna reč" ili „Sezam političke mudrosti"[113] za svakodnevnu i svakovrsnu upotrebu. Zbog naglašenog bavljenja pitanjima kao što su stabilnost, ravnoteža i održavanje sistema, ovoj teoriji je prebacivano zagovaranje status-a quo, tj., strukturalno-funkcionalistička zatvorenost koja ne ostavlja dovoljno prostora za neizbežne društvene promene.[114] Po našem mišljenju, najosnovanija primedba ove prirode odnosi se na zbrku koja proističe iz čestog nepravljenja razlike između konkretnih i analitičkih sistema, uglavnom nejasnog pojma tzv. okruženja **(„system environment")**, kao i proizvoljnog korišćenja organoloških analogija. Uostalom, naša analiza je iznela na videlo većinu zamerki upotrebi sistemske teorije u izučavanju međunarodnih odnosa.

Još veće nejasnoće i protivrečnosti se mogu sresti kod autora koji nisu izvorni pripadnici ove „škole", ali sporadično koriste sistemsku teoriju jer im se čini da je nezaobilazna u izučavanju makronivoa društvenog organizovanja. Primera radi, u učenjima Arona, Hofmana i Kisindžera teško je razaznati na koji značenjski sadržaj ciljaju kada upotrebljavaju pojmove sistem, odnosno, poredak, jer ih najčešće koriste kao sinonime. Radi se, u ovom slučaju, o predstavnicima tzv.realističke škole u izučavanju međunarodnih odnosa kod kojih je, otvoreno ili prikriveno, središnji organizujući pojam moć. Rejmon Aron **(Raymond Aron)** je, kao što je poznato, jedan netipičan, „evropski" predstavnik ove škole. Premda pridaje veliki značaj moći kao sredstvu za postizanje nacionalnih ciljeva, Aron koristi i sistemski pristup. To je naročito vidljivo u njegovom određenju međunarodnog sistema kao „celine sastavljene od političkih jedinica (država) koje između sebe razvijaju redovne odnose i sposobne su da uđu u opšti rat."[115] Ovaj „socijalni filozof" je zagovarao primenu četvorostrane analize međunarodnih odnosa: iz ugla, a) teorije; b) sociologije; v)

istorije i g) praksologije.[116] Aron smatra da je jedinstvenost međunarodnih odnosa u tome što se oni bave „odnosima između država od kojih svaka polaže pravo da uzme pravdu u vlastite ruke i bude samostalna u odlučivanju da li će ući u sukob ili ne."[117] Aron ispravno ističe da su politički odnosi suverenih jedinica-država sama suština međunarodnih odnosa. Za razliku od Morgentauovog shvatanja, moć u jednom takvom međunarodnom sistemu nije cilj po sebi, nego je sredstvo za ostvarenje „mira ili slave ili uticaja na budućnost međunarodnog društva."[118]

Aron razlikuje homogene i heterogene međunarodne sisteme.[119] Slično Hofmanovim „umerenim" i Kisindžerovim „stabilnim", „homogeni sistemi" uključuju u svoj sastav države istog shvatanja politike. S druge strane, u „heterogenim" sistemima države-članice su organizovane na osnovu suprotnih načela i imaju bitno različite vrednosti. **Differentia specifica** homogenih u odnosu na hetrogene sisteme je u tome što su njihove političke vođe saglasne u pogledu dozvoljenih sredstava koja mogu biti upotrebljena za postizanje ograničenih ciljeva. Neizbežni sukobi se dešavaju unutar sistema, ali se njegovi osnovni okviri ne dovode u pitanje. Aron, npr., smatra da je međunarodni sistem bio visoko homogenizovan od vremena „tridesetogodišnjeg rata" (1648. god.) do izbijanja Francuske revolucije (1789. god.), kao i kroz čitav XIX i početkom XX veka. U razdoblju Napoleonovih ratova i posle II svetskog rata, sukobi su imali za cilj promenu osnova tada postojećih međunarodnih sistema, pa ih Aron označava kao „heterogene".

Po merilu rasporeda moći, Aron razlikuje bipolarne i multipolarne sisteme.[120] Osnovni cilj glavnih subjekata u bipolarnom sistemu je izbeći situaciju u kojoj se ostaje na milost ili nemilost svom suparniku. Zbog toga treba držati korak u međusobnoj trci za što veću moć i pri tome ne dopustiti jačanje protivničkog i slabljenje vlastitog saveza.

Sociološka razuđenost shvatanja međunarodnih odnosa u Aronovom učenju naročito je vidljiva u njegovom određivanju rata i mira. On, npr., razmatra tri vrste mira: a) mir ravnoteže nastao kao proizvod ravnoteže snaga; b) mir hegemonije tj., ostvarene prevlasti jedne ili grupe država nad ostalima i, v) mir imperije, tj., nametnuto stanje u okviru jedne države- imperije. Istorija je, kao što je poznato, prebogata primerima za svaku od navedenih vrsta mira.

U Aronovom shvatanju međunarodnog poretka prepoznatljiv je uticaj nemačkog istoričara Fon Trajčkea **(Heinrich von Treitschke)**. On, na primer, savetuje političke vođe da uzmu u obzir činjenicu da je

svaki poredak proizvod ravnoteže snaga nastao u borbi onih koji ga štite protiv onih koji teže njegovoj promeni; bezbednost sistema, po njemu, mora da bude za političkog odlučioca ispred poštovanja moralnih obzira - nije isti, sledstveno tome, moral građanina unutar pojedine države kao dela međunarodnog sistema i moral političkog vođe od čijih odluka zavisi sudbina svih. Doduše, u Aronovom učenju se probija idealizam kada, npr., zagovara stvaranje „međunarodne zajednice" koja bi se temeljila na svetskom pravu i opštem poretku vrednosti. Ovakav njegov svojevrsni preplet normativizma i realizma dovodi do nedoumice: kako je, naime, moguće pomiriti borbu za moć sa istovremenim poštovanjem moralnih i pravnih načela?

Stenli Hofman pravi razliku između dva idealna tipa međunarodnih sistema: a) umereni i b) revolucionarni.[121] U umerene ubraja sve one sisteme koji se odlikuju multipolarnošću i postojanjem svojevrsnog „kodeksa međunarodne zakonitosti". Još određenije, Hofman ovde misli na umerenost metoda i ciljeva kao i gipkost saveza. Lako se može uočiti sličnost Aronovih „homogenih", Hofmanovih „umerenih" i Kisindžerovih „stabilnih" sistema. Revolucionarni međunarodni sistemi su najčešće bipolarni u pogledu rasporeda moći i imaju sledeće odlike: postavljaju se izrazito ambiciozni nacionalni ciljevi, a za njihovo ostvarenje koriste sva raspoloživa sredstva; silovito se stvaraju i razaraju savezi; najposle, spoljna politika ima prednost nad unutrašnjom... I Hofman je bio potpuno svestan činjenice da su ovakvi sistemi prilično daleko od stvarnosti međunarodnih odnosa. Konkretni, istorijski međunarodni sistemi pre imaju odlike oba njegova teorijska modela - otuda sam Hofman pokušava da miri vlastite teorijske krajnosti uvođenjem novog, višehijerarhijskog sistema. Ovaj „smešani" sistem, koji veoma podseća na Rouzkrensov bimultipolaran model, odlikuju: a) funkcionalna hijerarhija i b) regionalna decentralizacija. U zasnivanju tzv. višehijerarhijskog sistema Hofman je imao neposredan uzor u ondašnjem bipolarnom međunarodnom sistemu: uz SAD i SSSR, izrastali su novi centri moći, Kina, Evropa i Japan.[122] Da u krajnjoj liniji nacionalni interes oblikuje svaku „objektivnu" naučnu analizu svedoči i Hofmanovo zagovaranje uspostavljanja takvog međunarodnog poretka koji treba da teži:

a) „održavanju ili ponovnom uspostavljanju **izvesnog stepena hijerarhije** (kurziv D.S.) u međunarodnom sistemu, tj., sprečavanju da ovaj postane radikalnije egalitaran nego što je ovaj današnji;

b) negovanju **umerenosti** (kurziv D.S.) u izboru i upotrebi sredstava (zbog postojanja nuklearnog oružja)

v) zaštiti ne samo svojih materijalnih poseda, obezbeđenju sigurnosti i očuvanju moći i ranga, nego i uspostavljanju **svetskog poretka** (kurziv D.S.) koji će odgovarati tim ciljevima.[123] Pripadnici američke škole u izučavanju međunarodnih odnosa se, inače, ne razlikuju suštinski u pogledu prirode poretka koji najviše odgovara nacionalnim interesima njihove zemlje. To, razume se, ne treba da čudi, jer je potpuno objektivno naučno istraživanje, bez i najmanjeg poistovećivanja naučnika sa njegovom verskom, nacionalnom, kulturno-civilizacijskom, političkom, ideološkom ili nekakvom drugom pripadnošću, jednostavno nemoguće. „...Teorija politike, domaće ili međunarodne, zahteva centralan koncept. Za opštu teoriju politike, kao centralni fokus služi **koncept interesa definisan kao moć** (kurziv D.S.), dok teorija međunarodne politike mora biti usredsređena na koncept nacionalnog interesa",[124] kaže Morgentau. Hofman je, inače, samo nešto „blažim" rečima kazao isto o poželjnom međunarodnom poretku za SAD, što je pre njega već rekao Hans Morgentau. Rodonačelnik savremene realističke škole u teoriji međunarodnih odnosa smatra, naime, da se osnovni američki nacionalni interes nalazi u takvom globalnom odnosu snaga u kome: a) postoji u Evropi ravnoteža moći koja obezbeđuje da se nijedna država ili grupa država ne izdigne u tolikoj meri da ugrozi jedinstvenu poziciju SAD kao **sile hegemona bez rivala** (kurziv D.S.) u Zapadnoj hemisferi i, b) održavanje iste, takve, „ravnoteže" snaga u Aziji čije bi narušavanje imalo teške posledice po interese SAD.[125] Lako je vidljivo kod oba navedena autora, kad govore o poželjnom međunarodnom poretku koji bi bio u saglasnosti sa interesima SAD, da se tu ne radi o pravoj ravnoteži snaga, nego o zalaganju za svetsko gospodstvo njihove zemlje.

Realisti su, inače, po prirodi stvari, okrenuti nacionalnom interesu vlastite zemlje i istraživanju najboljih načina da se on ostvari. Pojedini od njih čak smatraju „da je naš sopstveni nacionalni interes sve što smo zaista sposobni da znamo i shvatimo."[126] Otuda je većini „realista" zajedničko razumevanje međunarodne politike kao „trajnog napora da se održi i poveća sila jedne nacije i da se održi u ravnoteži ili smanji sila drugih nacija".[127]

Niko se nije tako uspešno poslužio rezultatima izučavanja stvarnih međunarodnih sistema u svrhu vlastitih teorijskih uopštavanja kao što je to učinio Henri Kisindžer. Njegova doktorska disertacija predstavlja studiju razdoblja evropske politike i diplomatske istorije od 1812. do 1822. godine. U tom ključnom razdoblju **(crucial period)**[128] mogao je da proučava, kao u laboratoriji, prirodu i kakvoću

političkih vođa, uticaj unutrašnje na spoljnu politiku, odnos između diplomatije i vojne politike u stabilnim i revolucionarnim međunarodnim sistemima... Mir, do koga se došlo ustanovljavanjem međunarodnog sistema na Bečkom kongresu 1815. godine, potrajao je, kao što je poznato, čitav vek; ratovi, koji su u međuvremenu vođeni, nisu dovodili u pitanje temelje evropskog poretka ustanovljenog na početku XIX stoleća. Iz analize međunarodnih odnosa u pomenutom razdoblju Kisindžer je izlučio dva teorijska sistema: stabilni **(stable)** i revolucionarni **(revolutionary)**. Po njegovim rečima, stabilnost u prvom modelu se ne zasniva na bezuslovnom miru i traganju za mirom po svaku cenu, nego se jedan poredak smatra stabilnim ukoliko proishodi iz opšte prihvaćene legitimnosti.[129] Kisindžer shvata legitimnost kao „ništa više nego jedan međunarodni sporazum o prirodi izvodljivih dogovora i o **dopustivim ciljevima i metodima** (kurziv D.S.) spoljne politike."[130] Kao što se vidi, u navedenom određenju legitimnosti naglasak je na „dopustivim ciljevima i sredstvima spoljne politike"; o „dopustivosti" se ovde govori sa stanovišta očuvanja osnovnih okvira međunarodnog sistema. Još određenije, sredstva i ciljevi subjekata jednog međunarodnog sistema ne mogu biti neograničeni, tj., ne mogu dovoditi u pitanje sistem kao takav. Legitimnost, po njemu, znači prihvatanje osnovnih okvira i načela sistema pre svega od strane velikih sila; pošto se sukobi ne mogu u potpunosti izbeći, da bi sistem bio stabilan neophodno je ograničiti njihov obim i domet. Samo pod ovakvim uslovima diplomatija može da odigra značajnu ulogu; ona je, naime, moguća „kao smanjivanje (podešavanje) razlika kroz pregovore" jedino ukoliko se poštuje legitimnost postojećeg međunarodnog sistema. Legitimnosti, samim tim i diplomatije, nema ukoliko nema ravnoteže snaga u sistemu. Kisindžer smatra da mir nije glavni zadatak ravnoteže snaga i ne može biti cilj moćnih država koje vode glavnu reč u sistemu.[131] Stabilnost, odnosno legitimnost sistema treba čuvati i po cenu rata...

Na drugoj strani, revolucionarni međunarodni sistem odlikuju težnje nezadovoljnih velikih sila da promene sam sistem. Na primeru ponašanja Francuske od vremena Revolucije 1789. godine do Bečkog kongresa 1815. godine, Kisindžer je pokazao osnovne odlike ovog modela međunarodnog sistema: „nesporazumi se više nisu ticali prevazilaženja razlika **unutar** (kurziv D.S.) jednog prihvaćenog okvira, nego vrednosti okvira samog."[132] Dotadašnja ravnoteža snaga je izgubila svoju savitljivost, a političke razmirice su dobile raz-

mere suštinskog neslaganja. Ciljevi, a saobrazno njima i sredstva, spoljne politike Francuske posle 1791. godine uzdrmavali su same temelje sistema ravnoteže snaga koji je postojao u takvom obliku tokom čitavog XVIXVII veka. Izgradnja ravnoteže snaga na novim osnovama bila je moguća posle ratova protiv Napoleona samo uz nametanje ograničenja na ciljeve i sredstva glavnim subjektima međunarodnog sistema, ispravno je primetio Kisindžer. Proučavanje uslova i činilaca, koji utiču na stabilnost, odnosno nestabilnost jednog međunarodnog sistema na primeru diplomatske istorije Evrope početkom XIX veka, poslužilo je ovom visprenom teoretičaru i još boljem praktičaru međunarodne politike da valjano sagleda i oceni odnose u svetu sredinom našeg stoleća, u vremenu postojanja tzv. nuklearne pretnje. Više nego ikada ranije u ljudskoj istoriji pokazala se neophodnost da države upotrebljavaju ograničena sredstva i teže ograničenim ciljevima. Početkom šezdesetih godina američka spoljnopolitička doktrina se menjala upravo pod uticajem Kisindžerovih shvatanja o potrebi vođenja ograničenih ratova, i u tom pogledu razvoja konvencionalnih snaga i taktičkog nuklearnog oružja. Poput Morgentaua, Kisindžer smatra da ideološka zaslepljenost nekog od subjekata sistema može da ima poguban uticaj na stabilnost ukupnog međunarodnog poretka. Ideološki fanatizam, često skrivan iza pozivanja na visoka moralna načela, po pravilu teži ostvarenju maksimalnih ciljeva. U tom pogledu je po stabilnost međunarodnog sistema, mnogo „zdravija" spoljna politika zasnovana na konkretnim interesima, nego ona koja je zasnovana na ideološkim predrasudama i navodnom poslanju jedne zemlje ili naroda u međunarodnim odnosima. Kao što je poznato iz dosadašnje političke istorije, najdublje rovove u odnosima naroda i civilizacija „kopaju" upravo ideološke i verske razlike; često, pri tome, ne ostaje ni malo prostora za diplomatsko delovanje...

Mnogo više na osnovu političke prakse nego što su na njega uticali razlozi teorijske prirode, Kisindžer zaključuje da je stabilan međunarodni sistem moguć samo u uslovima ravnoteže moći i neprijateljstava. „Ako nas istorija ičemu uči to je da ne može biti mira bez ravnoteže niti pravde bez ograničavanja".[133] Navedeni iskaz predstavlja „vjeruju" Kisindžerovog shvatanja međunarodnih odnosa i, što je za nas još važnije, međunarodnog sistema i poretka. On, dalje, pripisuje presudan uticaj unutrašnje politike države na njenu spoljnu politiku. Države sa „stabilnom" unutrašnjom politikom, navodno, vode umerenu spoljnu politiku i ne upuštaju se u „rizične i ne-

predvidive akcije". Takve države, obrazlaže ovu svoju tezu Kisindžer, zapravo nemaju potrebu da skreću pažnju vlastitog javnog mnjenja sa rovitog unutrašnjeg stanja, privrednih i političkih promašaja vladajućeg režima ili da time prikrivaju skandale koji se vezuju za njihove vodeće političare. Najočitije primere za ove tvrdnje Kisindžer je lako mogao da nađe upravo u njegovoj zemlji - SAD. To se posebno odnosi na upozorenje da zaslepljeno ideološko samoljublje i vera u univerzalno važenje i primenjivost vlastitih vrednosti neizbežno vode u duboku šizmu koja onemogućava i samo postojanje međunarodnog sistema.[134] Ponašanje SAD posle tzv. hladnog rata oživotvorava i ove njegove reči...

Iz ugla istraživanja ideja poretka i, naročito, zamisli stvaranja univerzalne države, veoma je značajno učenje američkog politikologa Roberta Štrausa-Ipea **(Robert Strausz-Hupe)**. Sukobi koji se javljaju u međusobnim odnosima pojedinaca i između država, po Ipeu, uglavnom imaju zajednički uzrok u nagonu moći **(power urge)**, koji je u osnovi nagona „samouvećanja i samopotvrđivanja".[135] Neizbežna unutrašnja borba za moć, koja plamti u svakom pojedincu, „preliva" se na odnose u međunarodnom sistemu i otelovljuje se u nekolikim vrstama sukoba: pokušaju jedne države da nametne svoju političku ideologiju drugoj državi; psihološkim stanjima, kao što su strah i mržnja; netrpeljivostima koje proističu iz različitih „društvenih struktura" i kultura; suprotstavljenim ekonomskim interesima, teritorijalnim sporovima,...

Međunarodni poredak je, po Ipeu, prošao kroz tri „sistemske revolucije": počev od sistema gradova-država, iz razdoblja antičke Grčke, preko sistema „nacionalnih država" do njegovog nezadrživog preobražaja u sistem „ujedinjenja globusa" **(unification of the globe)**, tj., svetsku državu.[136] Ondašnja borba između SAD i SSSR se i vodila zbog toga što su obe „velesile" polagale pravo na ulogu „države-Pijemonta" u poduhvatu stvaranja opšte države. U krajnjem ishodu treće „sistemske revolucije", smatrao je ovaj vrsni politikolog i geopolitičar, Zapad, na čelu sa SAD, treba da igra odlučujuću ulogu. Atlantski savez, poručivao je početkom pedesetih godina dalekovido Ipe, je jezgro „federativne moći Zapada," a ne samo najmoćniji bedem protiv pretnje SSSR-a; NATO je „prevashodni takmičar" SAD u oblikovanju budućeg svetskog poretka. Ovakvi stavovi Ipea predstavljaju „prethodnicu" mnogobrojnim kasnijim otvorenijim zalaganjima za izgradnju „novog svetskog poretka" na čelu sa SAD kao svetskim hegemonom. Da ovakva stanovišta nisu nenameravani rezultati

proučavanja međunarodnih odnosa, nego upravo kvintesencija njegovog promišljanja svetske politike, svedoči Ipeovo zalaganje da SAD moraju da razviju, u odnosu na tadašnjeg glavnog takmaca, „stratešku nadmoć, vojnu „gipkost", prošire i ojačaju sistem vlastitih saveza, čvrsto udruže Zapadnu Evropu u strukture Atlantske zajednice,...s ciljem da se stvori svetski poredak koji će biti zasnovan na vrednostima zapadne civilizacije."[137]

Od teoretičara u čijem shvatanju međunarodnih odnosa je vidan uticaj sistemske teorije društva treba pomenuti još i Ernsta Hasa **(Ernst Haas)**. Za razliku od, npr., već pomenutog Rouzkrensa, koji od sredine XVIII veka do 1960. godine izdvaja devet istorijskih sistema, Has smatra da se, počev od XVII veka do danas, može govoriti o postojanju dvadeset jednog istorijskog sistema.[138] U oba pomenuta razlikovanja, da se podsetimo, reč je o tzv. determinističkim sistemima.[139] Na osnovu kriterijuma rasporeda moći, ovaj ugledni predstavnik „neofunkcionalizma" deli sve sisteme na: a) monopolarne; b) bipolarne i v) multipolarne. Monopolarni sistemi su, po njegovom mišljenju, najstabiliniji, dok se multipolarni sistemi odlikuju stalnim sukobima pri kojima ne dolazi do promene broja središta moći, tj., osnovna struktura sistema ostaje neizmenjena; najposle, bipolarne sisteme, zbog „dugih ratova" koji se u njima vode, smatra za najnestabilnije.

U svim ovde navođenim raznovrsnim i mnogobrojnim podelama sistema i poredaka nije teško uočiti jednu zajedničku crtu: izričito ili u nagoveštaju, autori o kojima je bilo reči prave procene svojih „analitičkih" ili „konkretnih" sistema po merilu stabilnosti.

Veoma slično Hofmanu i Hasu, jednoznačnu podelu sistema na bipolarne, multipolarne i policentrične modele svetskog poretka čini Pjer Asner **(Pierre Hassner)**. Bez razvijanja i produbljivanja u postupku razvrstavanja, krajnje uopšteno, svoju „kibernetsku shemu" sistema daje i Čarls Meklilend **(Charles McLelland)**.[140] Slepo pridržavanje okvira strukturalnog funkcionalizma je, naročito u njegovom slučaju, pokazalo neke svoje nedostatke: on, naime, mehanički predstavlja odnos celine sistema i njegovih činilaca i pri tome formalistički ispušta suštinu kao i procese i delovanje unutrašnjih činilaca u sistemu,... Takve zamerke mogu se uputiti i Džonu Bartonu **(John Burton)** koji ne ide dalje od uopštenog, strukturalno-funkcionalističkog, razvrstavanja sistema po merilu njihove složenosti na „osnovne" **(basic)** sisteme, čije se komunikacije odvijaju putem fizičkog dodira, i, **„političke"** koji su najsloženiji i sa najviše odlika.[141]

Funkcionalističko-integracionalističke teorije i međunarodni poredak

U vremenski, ali i suštinski, tesnoj vezi sa sistemskim pristupom izučavanja međunarodnih odnosa pojavile su se i mnogobrojne teorije integracije, regionalizama, kao i teorije tzv. kohezije saveza.[142] Zagovornici ovakavih teorijskih i metodoloških pristupa ističu kao prvi uslov za integraciju jednog političkog, pa samim tim i međunarodnog, sistema postojanje široko prihvaćenih zajedničkih vrednosti i opšte saglasnosti o osnovnim okvirima datog sistema od strane njegovih članova. Reč je, naime, o sistemima koji se zasnivaju na saglasnosti svojih članova o suštini, političkom okviru i pravnim procesima sistema. Primera radi, što je viši stepen suštinske i proceduralne saglasnosti, time je veći stepen integracije sistema. Značenjski sadržaj ovde upotrebljenog pojma **saglasnost** je skoro istovetan pojmu **legitimnosti** u učenju Henrija Kisindžera. Na drugoj strani, ima autora koji daju prednost pretnji i sili kao sredstvima pomoću kojih se lakše dolazi do čvršćeg povezivanja - integracije. Pisci poput Hobsa i danas veoma poznatog sociologa, Ralfa Darendorfa, više od ostalih naglašavaju značaj „prinudne sile" u procesima društvenog povezivanja koje teži višem kvalitetu integracije - zajednici.[143] U isticanju važnosti uloge sile u procesu integracije jednog sistema naročito su glasni pojedini zagovornici stvaranja svetske vlade. Između mnogih takvih, kao što je već pomenuto, Arnold Tojnbi je, u pogledu sredstava koja bi bila korišćena u poduhvatu stvaranja svetske vlade, izričit: **„Force first, religion after"**. Teorije integracije su, inače, izašle iz „intelektualnog šinjela" funkcionalizma. Kao što je poznato, rodonačelnik „funkcionalističke škole" Dejvid Mitrani **(Mitrany)** je smatrao da rastuća složenost vladajućih sistema značajno uvećava tehničke i nepolitičke ciljeve koje jedna vlada treba da ispunjava. Po ovakvim shvatanjima, dalje, zbog neočekivano velike međuzavisnosti u međunarodnom životu, suverene nacionalne države su ne samo nesposobne da rešavaju pomenute probleme, nego su često i smetnja organizaciono-funkcionalnom premrežavanju sveta. Drugim rečima, ponajviše iz tehničko-tehnoloških, funkcionalnih i, najopštije govoreći, ekonomskih razloga, međunarodna saradnja „preseca" državne granice po nuždi međuzavisnosti, te dolazi do stvaranja integracija u ovakvoj sveukupnoj složenosti odnosa. Ovde treba kazati da je za funkcionaliste ono što je „tehničko" i „ekonomsko", istovremeno i „političko". „Struktu-

ralni funkcionalisti" smatraju, štaviše, da ekonomsko-tehnička struktura saradnje između mnogobrojnih subjekata na svetskoj pozornici, posredstvom razgranate mreže vladinih i nevladinih organizacija, skoro da ukida uzroke sukoba! Otuda dolazi argumentacija funkcionalista za ograničavanje uloge političkih subjekata u korist tehničkih i ekonomskih tela i organizacija u međunarodnom sistemu. Po njima, integracija, koja je na početku otelovljena u oblicima regionalnih i svetskih međunarodnih organizacija, treba da bude osnov i zametak sveukupnog ujedinjavanja čovečanstva. Ovakva zalaganja i ponuđena rešenja postupnog i okolišnog dolaženja do željenih ciljeva naliče idejama tzv. fabijanskog socijalizma i, naročito, na zamisao međunarodnog društva u učenju Sen-Simona. Funkcionalisti, dalje, kažu kako se saradnja iz pomenutih oblasti nezadrživo širi i na polje politike. Ovakve pretpostavke su, po našem mišljenju, teorijski i praktično nedokazane i nepotvrđene; teško je, naime, verovati da će ekonomsko-tehnološko ujedinjavanje ili čak i ostvareno jedinstvo nužno poroditi političku zajednicu. Funkcionalisti su, inače, često isticali da ova njihova ideja nosi u sebi i jedno malo"lukavstvo uma" koje se sastoji u tome da se započinjanjem integracije u tzv. nespornim oblastima ujedinjenje može dostići i u celini stvari, u krajnjem ishodu. Kao što se iz prethodno rečenog može videti, funkcionalisti su u „oštrom protivstavu" prema „realistima" koji u analizi međunarodnih odnosa naglasak stavljaju na moć i sukobe, dakle, na političko. „Saradnja u nespornim oblastima", pomalo naivno su verovali funkcionalisti, u suštini je usmerena na trajan mir jer se, navodno, pomoću nje izbegava „dobiti - izgubiti pat okvir"[144] međunarodnog života.

Ovde treba primetiti da uporno poricanje sposobnosti nacionalnoj državi da odgovori izazovima međuzavisnosti u tehnološki ujedinjenom svetu, da doprinese društvenom i ekonomskom blagostanju svojih građana i, najposle, očuva i unapredi međunarodni mir iz „negativnog" u „pozitivni", ima i ideološku pozadinu koju nije moguće prevideti. Iza strukturalno-funkcionalističkih ideja o uređenju međunarodnog društva „skrivaju" se, po našem mišljenju, zagovornici savremene liberalne-demokratije, svejedno koju argumentaciju koriste u odbranu svojih stavova.[145] Istine radi, treba reći da su funkcionalisti ispravno uočili problem nemoći politike i političara da „klasičnim" sredstvima kojima raspolažu i znanjima koja imaju pozvano rešavaju sve probleme savremenog sveta. Funkcionalisti su, naime, dobro utvrdili o kojem problemu je reč, ali nisu ponudili sasvim zadovoljavajuće rešenje: posebno kad je reč o odnosu država kao glavnih činilaca me-

đunarodnog sistema i čitavog „silestva" najrazličiitjih međunarodnih organizacija koje obrazuju svojevrsnu društvenu nadstrukturu, relativno nezavisnu od sistema suverenih država. Po našem mišljenju, ovaj sukob ima suštinski značaj, a ne raspredanje nedumice da li je integracija u političkom i međunarodnom sistemu „proces" ili „stanje".[146] Budući da je u ovom radu, između ostalog, podrobno razmatran i učinak sistemske teorije u istraživanju međunarodnih odnosa, treba istaći da je najsažetiji sud o isprepletenosti teorija sistema i komunikacija dao Norbert Viner **(Norbert Wiener)**: „Postojanje društvene nauke se zasniva na njenoj sposobnosti da shvata društvenu grupu kao jednu organizaciju a ne kao mehanički skup. Komunikacija je cement koji stvara organizacije. Komunikacija sama omogućava jednoj grupi da misli zajedno, da vidi zajedno, i da deluje zajedno. Sva sociologija zahteva razumevanje komunikacije."[147] Da li uopšte treba govoriti o tesnim međusobnim vezama uslovljavanja sistema i komunikacija na jednoj, i integracije i strukturalnog funkcionalizma, na drugoj strani?

Amitai Ecioni je, istražujući stupnjeve u procesu političkog ujedinjavanja i stvaranja regionalnih integracija, isticao, takođe, veliki značaj komunikacija u jednom takvom poduhvatu. Kao opštevažeći za sve oblike i vrste integracija razvio je tzv. četvorostepeni model,[148] dok je u procesu nekakvog mogućeg globalnog ujedinjavanja ponudio tri faze.[149] Po našem mišljenju, ipak, trajnu vrednost u izučavanju procesa i odnosa integracije, kao i međunarodnog poretka, imaju Ecionijeva tzv. prethodna pitanja svakom ujedinjavanju. Odgovori na pomenuta četiri pitanja imaju suštinski značaj ne samo za istraživače analitičkih i konkretnih modela integracije, nego, po našem mišljenju, pre svega za subjekte koji treba da odluče koliko je za njihove interese celishodno ujedinjavanje bilo koje vrste. Reč je o sledećim „prethodnim pitanjima": 1) pod kojim uslovima je ujedinjavanje započeto?; 2) koje snage utiču na njegov razvoj? 3) ; u kom se pravcu (ujedinjavanje) kreće? i 4) kakvo je stanje sistema kada se proces udruživanja završi?[150] Odgovori na postavljena pitanja, kao što smo rekli, ne pružaju samo teorijski okvir za izučavanje integracija uopšte, nego su i praktičan vodič bilo kom subjektu koji odgoneta nedoumicu da li treba ući ili ne u udruživanje s određenim drugim subjektima u pojedinim oblastima. Reč je o uvrđivanju celishodnosti jednog takvog čina za subjekta u pitanju koje je, u biti, postupak sa naglašenom političkom prirodom.

Uostalom, kritika funkcionalizma i neofunkcionalizma koji predstavljaju neporecivi filozofsko-teorijski temelj teorija integra-

cija, ispravno cilja upravo na veštačko odvajanje ekonomske, tehničko-tehnološke i socijalne strane od političkih dimenzija ovakvih procesa. Iskustva mnogobrojnih regionalnih udruživanja belodano pokazuju žilav otpor vlada njihovih država članica da se odreknu ključnih političkih nadležnosti i prenesu ih na neku naddržavnu vlast. Ne treba se posebno osvrtati na tvrdnju neofunkcionalista da je ekonomska i tehnička saradnja „nepolitička". Put ka političkoj integraciji, razume se, može da vodi preko ekonomske i drugih vidova saradnje, ali je važno znati da, u krajnjoj liniji, bez postojanja političke volje nikakva saradnja nije moguća. Primera radi, za vreme trajanja tzv. sankcija prema Jugoslaviji, stvarno je postojao interes susednih i nekih drugih zemalja za saradnju, ali do nje nije dolazilo upravo zbog političkih razloga. Dalje, u slučaju Zapadne Evrope, postoji najviši mogući stepen međuzavisnosti tamošnjih nacionalnih privreda, tehnološko-komunikacijska razvijenost skoro bez premca u svetu, kulturno-civilizacijska bliskost, veoma opipljivi materijalni interesi za tesnu saradnju, ali procese zapadnoevropskog ujedinjavanja presudno određuje politički činilac. Zagovornici integracija često previđaju činjenicu da u udruživanju važnu ulogu igraju ne samo saradnja, nego i prinuda i sukobi. Zbog svih navedenih nedostataka i jednostranosti, funkcionalizam i neofunkcionalizam su se pokazali nepodesnim da odgovore u punoj i pravoj meri izazovima skoro neuhvatljivo složenih međunarodnih odnosa našeg doba. Džozef Naj je u tom pogledu otišao najdalje predlažući da se zamisli udruživanja istražuju rasčlanjivanjem na njihove ekonomske, političke, pravne, kulturne i druge činioce, a da se potom, po potrebi vrši dalje razlaganje i konkretizacija posebnih delova i pitanja.[151] Naj je uveo u izučavanje udruživanja, pored saradnje, tj., tzv. konsenzusa, sukobe i prinudu kao integrativne činioce prvoga reda. U njegovom „multidimenzionalnom konceptu integracije" prinuda i sukobi se javljaju u ulozi katalizatora **(catalysts)** naspram delovanja „spoljnog okruženja" **(the external environment)** i prekida **(discontnuities)** u procesu udruživanja.[152] Naj je na ovaj način, hteo on to ili ne, porekao osnovne postavke funkcionalizma i sve vratio na početak; ako se, naime, uključe u analizu pomenuti činioci svake integracije, po prirodi stvari, tj., po neizmenjivom „poretku uticaja", u prvi plan će izbiti politički činilac, odnosno politička volja. Tako se, uostalom, i događa da navodno apolitično funkcionalističko povezivanje, saradnja i udruživanje u međunarodnim odnosima, postaju delotvorno političko sredstvo

pomoću koga jači nameću svoju volju i iskorišćavaju slabije. Ecioni je, isticanjem „prethodnih pitanja" svakog ujedinjavanja, oštroumno ukazao na često skrivenu suštinu ovakvih procesa koje gotovo svi sociolozi **a-priori** hvale.

Poredak država; sistem država; društvo država

Međunarodni odnosi su, po Hedli Bulu **(Hedley Bull)**, jedan „složen skup odnosa između država koji obrazuje međunarodno društvo, a ne jednostavni sistem država."[153] Iz navedenog određenja se jasno razaznaju bar dve ključne odlike promišljanja poretka i međunarodnih odnosa kod ovog istaknutog predstavnika „Britanske škole": prvo, po Bulu, osnovni činioci međunarodnih odnosa su suverene države i, drugo, pojmovi „međunarodno društvo" i „sistem država" nemaju isti značenjski sadržaj, tj., razlika između ova dva pojma je suštinske prirode. Njegovo stanovište najbolje razjašnjava pitanje kojim se služio kao svojevrsnim „lakmusom" u istraživanju veze pomenuta dva pojma: „koliko društva ima, zapravo, u svakom sistemu?"[154] Bul ne odbacuje u potpunosti značaj ovde navođenih, mnogobrojnih podela analitičkih i konkretnih međunarodnih sistema, ali istovremeno ispravno primećuje da bavljenje samo međuodnosom celine i delova, što je inače srž svakog „sistemskog pristupa", predstavlja preterano pojednostavljivanje veoma složenih odnosa koji se odvijaju između naroda i država. „Sistemski pristup", naime, zanemaruje sredinu koju, za odvijanje pomenutog „međuodnosa," stvara splet interesa, vrednosti, pisanih i nepisanih pravila ponašanja, ustanova... Stavljanje naglaska na društvenost i društvo, iako ga označava kao „anarhično", razlikuje Bula od mnogih drugih istraživača međunarodnog poretka i sistema. Dok, npr., Hans Morgentau istražuje međunarodne odnose tako što u prvi plan stavlja države koje se nadmeću između sebe u neprekidnoj borbi za uvećanje moći **(„struggle for power")**, a neorealisti, poput Keneta Volca, usredsređuju svoju pažnju na problem rasporeda moći u međunarodnom sistemu, Bul smatra da se samo pomoću koncepta moći ne može valjano objasniti međudržavni poredak. Ovde treba kazati kako je Bul jednako daleko od idealističko-institucionalističkih stanovišta, po kojima su ravnoteža snaga i sistem država „zastareli i neefikasni", pa ih zato treba nadomestiti nekakvom autoritativnom međunarodnom organizacijom univerzalnog karaktera. Odnosi u „anarhičnom međunarodnom društvu" se kreću od saradnje i pravno uređenih

pravila ponašanja između država, na jednoj, do otvorene borbe za moć, sukoba i ratova, na drugoj strani. Svestrano, sociološki analizirajući međunarodni život, Bul, pored presudnih odnosa moći, razmatra i veze koje proističu iz zajedničkih verovanja, ideja, osećanja, interesa i vrednosti...

Studija „Anarhično društvo" **(The Anarchical Society)** predstavlja jedan poseban pristup u razumevanju međunarodnog sistema i poretka - „ sistema u kome ekonomska međuzavisnost prisiljava, gde je mreža zajedničkih pravila i ustanova gusta, gde je rat izgubio zbog nuklearne opasnosti svoj nekadašnji značaj..."[155] Premda mu i Stenli Hofman prebacuje da nije u dovoljnoj meri obratio pažnju na ekonomsku stranu međunarodnih odnosa i njen uticaj na raspored moći u međunarodnom sistemu jer, navodno, trgovina i materijalni interesi prave spone tamo gde politika to ne može i neće, nama se čini da Bul potpuno ispravno i dalje stavlja težište na ulogu suverenih država i njihovu političku volju kao presudne činioce koji oblikuju „sistem" ili „društvo" država. Bez razlikovanja značenjskog sadržaja osnovnih pojmova i kategorija, koje je on učinio, nije moguće ozbiljno izučavati međunarodne odnose, društvo, sistem i poredak. Pod poretkom u međunarodnim odnosima Bul podrazumeva „ukupnost odnosa između država međunarodnog političkog sistema kao celine".[156] Iz ovako preširokog određenja odmah pada u oči Bulova obazrivost da **a priori** odnose u međunarodnom društvu označava poretkom. Sistem, dakle, može da postoji u odnosima naroda i država, a da istovremeno nema poretka. Budući da su današnji međunarodni odnosi globalni po obuhvatu, to se osnovano može govoriti o postojanju svetskog sistema država. Do ovog stupnja u analizi dolaze zagovornici sistemskog pristupa u izučavanju međunarodnih odnosa; Bul, međutim, ide dalje i ispituje, kao što je već rečeno, da li ima činilaca i odlika poretka u jednom sistemu. Poretku protivstavlja besporedak određujući ga krajnje „realistički" kao „stvarno ili moguće stanje stvari, ne kao vrednost, cilj ili predmet."[157] Sledeći jedno ovakvo određenje, ne grešimo ako na osnovu njega, zaključimo da poredak može da postoji iako nema međunarodnog prava i međunarodnih organizacija. Po Bulu, poštovanje određenih pravila ponašanja od strane činilaca poretka uspostavlja sam poredak; pomenuta pravila mogu, ali ne moraju, da imaju status međunarodnog prava. Kao što je poznato, u istoriji su postojali najrazličitiji oblici međunarodnih poredaka čiji unutrašnji odnosi nisu bili uređeni pozitivnim pravnim normama međunarodnog prava.

Bul, takođe, poriče neizostavnu ulogu svetskim i drugim međunarodnim organizacijama kad je reč o (ne)postojanju poretka. Konačno, međunarodno pravo i međunarodne organizacije imaju značajnu ulogu u „životu" jednog međunarodnog poretka, ali ona nije ni presudna niti neizostavna za sam poredak. Uzgred, zanimljivo je stanovište Martina Vajta **(Martin Weight)** koji smatra da Ujedinjene nacije, premda u sebi otelovljuju takve „ustanove" međunarodne politike kao što su ravnoteža snaga, međunarodno pravo, diplomatija, koncert velikih sila i odnose rata i mira, predstavljaju svojevrsnu „pseudoinstituciju, ljušturu čiji se sadržaj menja ili se čak može potpuno izvaditi, a da ona, spolja gledano, ostane ista".

Da Bul, u pogledu određivanja poretka zauzima realpolitičko stanovište, vidljivo je u sličnosti njegovog gledišta sa stanovištem jednog od bardova ove škole u izučavanju međunarodnih odnosa, Georga Švarcenbergera **(Georg Schwarzenberger)**. Švarcenberger, takođe, određuje poredak kao **„stanje stvari** (kurziv D.S.) koje se odlikuje delotvornom kontrolom onih subjekata takvog sistema pomoću faktičkog (suštinskog) pre nego normativnog aparata sile i moći".[158] Kod obojice je poredak određeno „stanje stvari"; i jedan i drugi prave razliku između pravnog i faktičkog međunarodnog poretka. Švarcenberger ide u tom smislu i korak dalje kada svaki pravni poredak određuje kao „tobožnji poredak" **(quasi - order)** - „u neorganizovanom međunarodnom društvu,..., mesto središnjeg poretka preuzimaju savezi koji se nadmeću, pomerajuće ravnoteže moći ili druga tipična sredstva međunarodnih sistema otvorene ili **prikrivene politike sile** (kurziv D.S.)".[160] **(Power politics in disguise)** Pravi, stvarni ili suštinski poredak je, po njemu, nepromenjiv, oblikovan prikrivenom ili otvorenom politikom sile - menjaju se samo „tobožnji poreci," dok običajno pravo, koje počiva na odnosima moći **(International Customary Law)** ostaje uvek isto. U takve „kvaziporetke" Švarcenberger ubraja Društvo naroda i Ujedinjene nacije, međunarodne organizacije koje, navodno, služe interesima svih svojih članica, ali u suštini veoma uspešno prikrivaju pravo stanje stvari koje je određeno silom, a ne pozitivnim pravnim normama i moralnim načelima. On se, inače, podsmeva „međunarodnom proletarijatu malih država"[161] koje se, po njemu, zavaravaju iluzijom o navodnom vlastitom značaju u radu UN. Dok Švarcenberger pravi jasnu razliku između **zajednice** i **društva**, Bul odvaja još i **sistem** i **društvo**; izabrani uporedni termini su drukčiji, ali je merilo razlikovanja isto; oba istraživača međunarodnih odnosa smatraju, naime, da „na međunarodnoj pozornici, jedan **središnji**

poredak, uporediv sa porecima u nacionalnim i višenacionalnim zajednicama, nije **do sada** uspeo da se materijalizuje (kurziv D. S.).“[162] Otuda Bul govori o „anarhičnom društvu“, a Švarcenberger o „tobožnjem poretku“.

Švarcenberger iznosi zanimljive stavove povodom odnosa prava i poretka. On polazi od toga da što više jedan pravni sistem ima karakter „društvenog prava“, time je na delu veći dualizam prava i poretka - sledeći njegova ovde već obrazložena stanovišta o tome da društvenost, kao odlika nekog međunarodnog odnosa, pretpostavlja međusobno isključivanje stvarnog, suštinskog, i tobožnjeg poretka. S druge strane, u skladu sa prvim stavom uočava se sledeća pravilnost: što više pravni sistem ima karakter „prava u zajednici“, to je veće poklapanje prava i poretka. Ovde treba podsetiti da Švarcenberger pravi razliku između „društvenog prava“ **(Law of Society)** i „prava u zajednici“ **(Law of Community)**. Budući da se „tobožnji poreci“ (quasi orders) smenjuju (kao što je već napomenuto, pod njima Švarcenberger podrazumeva svaki međunarodni pravni poredak - International Legal Order) večita su, tj., nepromenjiva, po njemu samo pravila tzv.međunarodnog običajnog prava **(International Customary Law)**, koje je, navodno, drugo ime za prirodno pravo. Takvo, „večno i nepromenjivo“ međunarodno običajno pravo čine: suverenost, priznanje, pristanak, sloboda mora, međunarodna odgovornost, samoodbrana, dobra vera (namera).[163] Kad se govori o međunarodnim pravnim sistemima, Švarcenberger daje pet takvih modela koji su, po njemu, stvarno postojali u istoriji. U odnosu na, npr., Hasove „analitičke“ međunarodne sisteme, ponuđeni Švarcenbergerovi modeli su „konkretni“. Reč je o sledećim „modelima međunarodnog prava“: 1) **model svemoći;** 2) **ius strictum model;** 3) **ius aequum model;** 4) **okeanski model** i 5) **unionistički model.**[164]

„Model svemoći“ **(the omnipotence model)** pretpostavlja takvo stanje međunarodnog sistema u kome uporedo postoji više univerzalističkih država, ali ne i univerzalna (svetska) država. Svaka od univerzalističkih država teži da svoju vlast protegne na čitav njoj poznati svet, a druge narode i države podvrgne svojoj vlasti kao vazale. Postojanje nerazvijenog „međudržavnog prava“ ili, kako su ga Rimljani zvali, **ius fetiale**, kao neka vrsta „spoljnjeg javnog prava“, pokazuje suštinske odlike ovakvih poredaka.

Drugi model, tzv. **ius strictum**, odnosi se na stanje kada uporedo postoje najmanje dva subjekta u sistemu pri čemu jedan od njih nije spreman da prizna premoć onog drugog; pomenuti „činioci“ žive u

miru ili se pripremaju za rat, a „tobožnji pravni poredak“ se uspostavlja kada međusobno priznaju suverenu jednakost. Sve napred rečeno, po Švarcenbergeru, podrazumeva postojanje minimalnog, „statičnog sistema međunarodnog prava“, koji se zasniva na tri načela: „ubedljivog posedovanja fizičkog prostora kao teritorijalne suverenosti; priznanje takvog statusa od drugih nosilaca suverenosti i davanje drugima jednakog priznanja“.[165]

Najbolji istorijski primer za treći, **ius aequum model**, Švarcenberger vidi u „Ugovoru o uspostavljanju večnog mira i bratstva“ između egipatskog kralja Ramzesa II i hititskog suverena Hatušiliša III iz XII veka p.n.e. Po slovu ovog ugovora, ne samo da se dve suverene države međusobno priznaju, nego pisanim ugovorom nastoje da uspostave trajnu ravnotežu moći u međusobnim odnosima i osnove za različite oblike saradnje. Ovaj ugovor iz Kadeša (severno od Damaska) nadživeo je svoje tvorce i doba kada je nastao; njegova svežina i pojedina rešenja i danas zadivljuju - premda je po svojoj prirodi odbrambeni ugovor, njime se predviđa veliki broj slučajeva uzajamne, bezrezervne međusobne pomoći dva suverena, ne samo u pogledu spoljašnjeg napada na jednu od strana ugovornica, nego i u situacijama većih unutrašnjih pobuna. Sporazum, dalje, predviđa međusobnu podršku u očuvanju legitimnog nasleđivanja vladarskog trona u obe zemlje, zatim obavezu isporučivanja begunaca... Zajednički strah od Asirije je nadjačao njihove dotadašnje sukobe i, uz postojanje relativne ravnoteže snaga, zapravo, utemeljio jedan ovakav sporazum.

Tzv. okeanski model **(the oceanic model)**, za razliku od modela „ius aequum“, uključuje u svoj sadržaj i pravno garantovanu slobodu plovidbe morima i okeanima, jednako u svrhu trgovine kao i kretanja ljudi. I za ovaj model „tobožnjeg međunarodnog poretka“ Švarcenberger nalazi istorijski primer u mnogovekovnim odnosima naroda i država u Sredozemlju.

Najposle, peti, „unionistički model“ **(the unionist model)** ima četiri vida ispoljavanja: a) kao hegemonski i kao dogovorni; b) konfederalni; v) federalni i g) unitarni podmodel potpunog ujedinjavanja u novu celinu koja ima sve odlike zajednice. U ovom poslednjem slučaju Švarcenberger vidi mogućnost prerastanja društva u zajednicu pri čemu „tobožnji međunarodni poredak“ prelazi u stvarni. Da ovakvi društveni odnosi između više nezavisnih političkih jedinica mogu da prerastu u novi kvalitet - zajednicu, svedoči primer ujedinjavanja Engleske, Velsa i Škotske u jednu suverenu državu - Veliku Britaniju. Švarcenberger pominje ovaj primer pre kao izuzetak nego kao pravi-

lo; on, naime, ne gaji velike nade u mogućnost ujedinjenja čovečanstva u svetsku zajednicu.[166] Skoro da nema, potrebe isticati kako je zalaganje za potpuno razoružanje i svetski mir pomoću međunarodnog prava smatrao za utopiju neodgovornih idealista.

Ni Bul nije ispustio iz vida, u njegovoj obuhvatnoj i produbljenoj studiji, odnos međunarodnog prava i međunarodnog poretka. I on je, razume se, prethodno nastojao da odredi ključne pojmove u svom istraživanju - pre svih, pojam poredak. Poredak, po njemu, „nije bilo koji obrazac u odnosima ljudskih bića, grupa ili naroda, nego uzorak koji je okrenut naročitom ishodu, tako uređen društveni život koji unapređuje određene ciljeve i vrednosti."[167] Ovakvo određenje ima sličnosti sa poznatom definicijom poretka koju je dao Aurelije Avgustin. Podsetimo se, pisac „Božije države" smatra da je poredak „dobar raspored protivrečnih delova, gde svaki zauzima najpodesnije (pravo) mesto."[168] Jedno od pitanja koje se iz ovog Avgustinovog određenja poretka nameće jeste: za koga i za šta je dobar navedeni „raspored protivrečnih delova?"

Bul je, inače, izneo tri cilja koje jedno društvo treba da ispuni da bi se utemeljilo kao stabilan poredak. Prvi cilj-uslov govori o tome da svako društvo mora da učini sigurnim život svojih građana od nasilja koje bi prouzrokovalo smrt ili telesne povrede. Drugo, u svakom društvu treba da se poštuju data obećanja i ispunjavaju potpisani ugovori. U unutrašnjim odnosima, radi se, naravno, o pitanjima pravne sigurnosti; u međunarodnom opštenju reč je o obavezi izvršavanja preuzetih obaveza iz ugovora - **pacta sunt servanda**. Najposle, da bi jedno društvo doseglo stanje „stabilnog poretka", treći uslov koji mora da ispuni tiče se poštovanja nepovredivosti vlasništva, pojedinačnog i zajedničkog.

Uz pomenuta tri cilja-uslova, bez kojih jedno društvo nije istovremeno i stabilan poredak, Bul je, posle mnogo okolišanja, odredio poredak kao „jedan obrazac ljudskog delovanja koji održava osnovne, prvenstvene ili neke univerzalne ciljeve društvenog života kao takvog."[169] U nameri da postigne što veću opštost važenja ova Bulova definicija je, po našem mišljenju, funkcionalistički krajnje apstraktna sa prevelikim naglaskom na održanje poretka kao njegov glavni cilj. Održanju i samoodržanju je, razume se, teško odreći temeljnu važnost, ali se oni, kao ciljevi bilo koje i bilo kakve društvene organizacije, **ipso facto** njenog postojanja, pretpostavljaju. Sadržaj pojma ostaje i dalje maglovit, a nigde nije objašnjeno šta su i koji su to „osnovni, prvenstveni ili univerzalni ciljevi".

Neophodna, dodatna razjašnjenja povodom ovih nedoumica i nedorečenosti dao je sam Bul raspravljajući o međunarodnom poretku.[170] „Pod međunarodnim poretkom podrazumevam obrazac delovanja koji održava osnovne ili prvenstvene ciljeve društva država ili međunarodnog društva"[171], kaže Bul. Za Bula su države glavni subjekti međunarodnih odnosa; one, kao nezavisne političke jedinice, formalno i stvarno ispoljavaju oznake suverenosti u unutrašnjim odnosima, kao i prema spolja. Po njemu „sistem država" postoji kada dve ili više država, kao delovi, sačinjavaju jednu celinu, tj., kada postoji dovoljan stepen međudejstva između njih. Drugim rečima, o međunarodnom sistemu ili sistemu država može da se govori kada jedna država, članica sistema, planirajući svoje ponašanje i delatnost u međunarodnim odnosima i povodom nekih pitanja, čak i unutrašnje politike, uzima u obzir postojanje njoj bližih ili daljih istih takvih subjekata. Unutar sistema država mogući su odnosi saradnje, sukoba i neutralnosti; raspon međudejstva država u međunarodnom sistemu zahvata sva moguća polja „dodira" - u ovom pogledu Bulov pristup je širi od navođenog stanovišta Rejmona Arona koji dopušta samo dve osnovne vrste odnosa u sistemu država: rat i mir.[172] Slično stanovište Aronu o ovome zauzima i indijski politički mislilac Kautilja, ističući rat i mir kao dva osnovna stanja u odnosima država.[173]

Zanimljivu podelu pravi **Martin Vajt**; on, naime, analizirajući mnogobrojne primere istorijskih, „konkretnih" međunarodnih sistema pravi razliku između „međunarodnih sistema država" i „sizerenskog sistema država".[174] Po Vajtu, međunarodni sistem država postoji kada ga sačinjavaju stvarno, a ne samo formalno, suverene države. Budući da su takvi slučajevi veoma retki u međunarodnim odnosima, da su istovremeno sve države članice sistema u potpunosti suverene, Vajt je više pažnje obratio na „sizerenske sisteme država" koji pretpostavljaju, na drugoj strani, prevlast jedne države u sistemu nad ostalim subjektima. Ovde treba napomenuti da su u istoriji bili retki slučajevi da je jedna država uspevala da napravi trajniju prevlast u postojećem međunarodnom sistemu, da uspostavi vlastitu hegemoniju i nametne ostalima „sizerenske odnose", tj., pretvori druge države u svoje vazale. U ovom sistemu država sizeren je jedini suveren, dok njegovi vazali gube svoju stvarnu nezavisnost...Primeri „sizerenskog sistema država" mogu se naći u odnosima Rimske imperije i njoj susednih naroda iza „limesa" ; u već pominjanom poretku država (u razdoblju od propasti Zapadnog rimskog carstva, do XI veka), na čijem je čelu bila jedina istinski suve-

rena i nezavisna država - Vizantija, zatim, u odnosu Abasidskog Kalifata prema čitavom sazvežđu njemu potčinjenih zemalja. U novije vreme sizerenstvo se može prepoznati naročito u odnosima metropola sa formalno nezavisnim državama, njihovim nekadašnjim kolonijama (neokolonijalizam). Najposle, u pogledu očuvanja suverenosti i nezavisnosti, zamisao američke globalne hegemonije posle „hladnog rata" podrazumeva svet u kome će samo jedna država (ne čak ni njeni saveznici u punoj meri!) biti istinski nezavisna i suverena. Kad je reč o Vajtovom razlikovanju „prvorazrednih međunarodnih sistema država" koji su sačinjeni samo od suverenih i nezavisnih država, i „drugorazrednih"[175] u kojima se uspostavljaju odnosi sizerenstva, današnji međunarodni sistem je po svojim odlikama bliži drugoj grupi. Ovde treba reći da su Vajt i Bul nedovoljno tačni u upotrebi pojmova „svetski sistem" i „sistem država" ; ovaj drugi po teritorijalnom obuhvatu, može i ne mora da bude globalan. Drugim rečima, njih dvojica ne prave razliku između, npr., uporednog postojanja nekoliko regionalnih poredaka država ili regionalinih sistema država, s jedne, i svetskog sistema, koji može da se sastoji od više zasebnih regionalnih sistema ili, zavisno od kakvoće međudejstva subjekata, od nekoliko regionalnih poredaka država, s druge strane. Moguć je, razume se, slučaj da istovremeno postoje različiti regionalni sistemi država ili regionalni poreci država, a da nema svetskog sistema ili svetskog poretka država.

Zanimljivo je da je o pomeutim nedoumicama raspravljao još Pufendorf **(Pufendorf)**; u raspravi **De systematibus civitatum** iz 1675. godine, on ne govori o evropskom sistemu država koji obuhvata čitav naš kontinent, nego o zasebnim grupama država unutar tog sistema.[176] Pufendorf je uzeo u obzir da su neki narodi Evrope toga vremena bili podeljeni, teritorijalno i politički, u veći broj manjih, međusobno zavađenih državica, vojvodstava, kneževina,... (npr., Italija i Nemačka). Takvi „nacionalni podsistemi" su se pojavljivali prema spolja kao poseban etnički i kulturno-civilizacijski činilac ukupnog evropskog sistema država, iako nisu predstavljali jedinstvene političke činioce. U isto vreme, „delovi nacionalnih podsistema" su stupali u privredne, kulturne i političke odnose, odvojeno i za svoj račun, sa drugim evropskim državama. Slavni pravnik je dobro uočio složenu i često protivrečnu prirodu odnosa raznorodnih činilaca evropskog sistema u njegovo vreme.

Uz određenja međunarodnog sistema kao sistema država **(system of states)** neophodno je istražiti i društvo država **(society of states)**. Pre svega, treba odgovoriti na pitanje: šta je neophodno, u pogledu

količine i kakvoće međudejstva činilaca jednog međudržavnog odnosa, da bi moglo da se govori o njegovoj „društvenosti"? Još određenije: u čemu je sadržinska razlika između međunarodnog sistema (sistema država) i međunarodnog društva (društva država)? Primera radi, po jednom stanovištu **(Heeren)**, sistem država ne znači samo jednostavan raspored njegovih subjekata koji imaju određen stepen dodira i međudejstva, nego je to „jedinstvo nekoliko graničnih država, koje su međusobo slične u običajima, religiji i stepenu društvenog razvoja, i povezane zajedno uzajamnošću interesa."[177] Nije teško uočiti da je naglasak u ovom Herenovom određenju na navodnoj svesti o zajedničkim interesima i deljenju zajedničkih vrednosti, čak i na zajedničkoj kulturnoj i civilizacijskoj povezanosti, što su odlike društva, a ne sistema. Kao primere za ovakvo svoje gledište Heren navodi „sistem gradova-država" stare Grčke, odnose zaraćenih država pre ujedinjenja Kine 221. godine p.n.e. kao i odnose između italijanskih gradova-država u XVI veku. Teško je sporiti u bilo kom od navedenih primera postojanje kulturne i civilizacijske bliskosti delova tih celina-sistema; takođe se ne može poricati ni deljenje zajedničkih vrednosti i interesa... Reč je o tome da sve ove pomenute odlike upućuju na zaključak o postojanju društva, a ne samo sistema. Otuda smatramo da je Bulovo razlikovanje sistema i društva značajnije u istraživanju međunarodnih odnosa. On, naime, tvrdi da društvo država, odnosno međunarodno društvo, postoji kada „grupa država, svesna određenih zajedničkih interesa i vrednosti stvara društvo u kome su njegovi članovi-subjekti obavezani zajedničkim skupom pravila u međusobnim odnosima i dele ustanovljavanje zajedničkih institucija."[178] Uostalom, čitava Bulova studija ima za cilj odgovor na pitanje: da li se, i u kojoj meri, današnji međunarodni sistem može smatrati za društvo, odnosno poredak? Odgovor je, kao što je vidljivo, sažeo u naslovu njegove najpozantije studije („Anarhično društvo")...

Ono što je, po našem mišljenju, skoro izvesno: danas se osnovano može govoriti o globalnom međunarodnom sistemu; međunarodno društvo podrazumeva istovremeno postojanje međunarodnog sistema; s druge strane, međunarodni sistem može da postoji a da odnosi u njemu, po svojoj kakvoći, ne tvore međunarodno društvo. Izrazit primer za to je položaj Turske u evropskom sistemu od početka XVI do sredine XIX veka. Otomanska imperija je, u tom razdoblju, nesumnjivo bila članica evropskog i međunarodnog sistema država, ali sve do Pariskog kongresa 1856. godine nijedna strana u tom odnosu nije smatrala da sa onom drugom deli zajedničke vrednosti. Ni posle Ugo-

vora iz Lozane 1923. godine, Turska, po našem mišljenju, nije sasvim prihvaćena u evropsko društvo država i naroda. I danas, na izmaku XX veka, kulturno-civilizacijske razlike drže Tursku daleko od članstva u EU... Već su, inače, navođeni primeri postojanja drevnih međunarodnih i međudržavnih sistema čiji su članovi u jednom razdoblju bili Persija, Kartagina i grčki gradovi-države; svaka od pomenutih država je, u svojim unutrašnjim i naročito spoljnopolitičkim računicama uzimala u obzir postojanje druga dva subjekta sistema, ali između njih nije postojalo osećanje bliskosti i nisu delile zajedničke vrednosti, kulturu, pa čak ni izraženije privredne interese. Bul potpuno ispravno razlikuje međudejstvo, koje je dovoljno za uspostavljanje sistema, od odlika koje jedan odnos čine društvenim. Doduše, prelaz iz „sistemskog" u „društveno stanje" u stvarnosti međunarodnih odnosa nije lako tačno utvrditi. Grčki gradovi-države pre nego što su ih Rimljani pokorili, Kina iz vremena zaraćenih država (480 – 221. godine p.n.e.), „krugovi država" na indijskom potkontinentu u dugačkom nizu stoleća, kao i današnja zapadnoevropska integracija, predstavljaju primere istovremenog postojanja međudržavnog/međunarodnog sistema i međudržavnog/međunarodnog društva.[179]

Od značaja za ovo istraživanje je i Bulovo dovođenje u vezu međunarodnog poretka kao neophodnog preduslova, okvira za ustanovljavanje međunarodnog društva. On kaže: „...pod međunarodnim poretkom se podrazumeva obrazac ili raspored međunarodnog delovanja koji održava one ciljeve društva država koji su osnovni, prvenstveni ili univerzalni".[180] Sledeći navedeno određenje može se zaključiti da kad nema poretka, nema ni društva, tj., kad nema „obrasca ili rasporeda međunarodnog delovanja koje odražava one ciljeve društva država koji su osnovni, prvenstveni ili univerzalni", onda, posledično, nema ni samog društva. Po našem mišljenju, postoji izvesna sličnost između ovakvog Bulovog stanovišta i Kisindžerovog određenja pojma „legitimnost". Bivši američki državni sekretar smatra da stabilni međunarodni sistem nije proizvod „težnje za mirom, nego jedne opšteprihvaćene legitimnosti".[181] Ono što, dalje, daje osnov za pomenuto poređenje tiče se njegovog određenja same legitimnosti kao: **„međunarodnog sporazuma** (kurziv D.S.) o prirodi izvodljivih postupaka i o dopuštenim ciljevima i metodama spoljne politike (kurziv D.S.)."[182] Legitimnost, zapravo, znači prihvatanje okvira međunarodnog sistema od strane svih velikih sila. Sličnost postoji, naime, između Bulovog „obrasca i rasporeda međunarodnog delovanja" i Kisindžerove legitimnosti shvaćene kao

„međunarodne saglasnosti o dozvoljenim ciljevima i sredstvima spoljne politike", tj., u oba slučaja se ističu skoro istovetni prethodni uslovi, okviri za stabilne međunarodne poretke koji se odlikuju osobinama društvenosti.

Postoji iznenađujuće visoka saglasnost autora iz različitih škola međunarodnih odnosa kad je reč o redosledu važnosti ciljeva čijem ostvarenju teže, svejedno, međunarodni sistem, poredak ili međunarodno društvo: a) očuvanje sistema ili društva država samih; b) održavanje nezavisnosti i spoljnog suvereniteta pojedinačnih država; v) očuvanje mira i g) postizanje istih ciljeva kojima teži bilo koji drugi oblik društvenog organizovanja. Očigledno, cilj koji je, po značaju nadređen svim ostalim tiče se očuvanja određenog stanja, za šta su, po prirodi stvari, najviše zainteresovani glavni činioci sistema. Primera radi, kada govori o „saglasnosti o dopuštenim ciljevima i metodama spoljne politike, kao i o opštim okvirima sistema iz kojih izvire legitimnost", Kisindžer misli o saglasnosti velikih sila a ne svih država koje su članice međunarodnog sistema. Sličan stav o ovome zauzima i Morton Kaplan; on traži, pre svega, od tzv. esencijalnih aktera da poštuju načelo ravnoteže snaga u ime očuvanja stabilnosti sistema kao celine.[183] Očuvanje „međunarodnog društva" samog, kao njegov glavni cilj, ističe Hedli Bul.[184] Pretnje ostvarenju ovakvog cilja međunarodnog sistema ili međunarodnog društva najčešće dolaze od strane nekog od subjekata koji je svojim jačanjem narušio postojeću ravnotežu snaga i teži da ostvari hegemoniju nad ostalima. Istorija pruža mnogobrojne primere ; kineska država Č'in, kojoj je uspelo da pokori sve njene protivnike i stvori jedinstvenu državu; neuspešan pokušaj Atine da ostvari hegemoniju nad čitavim „helenskim svetom"; opasno ugrožavanje ravnoteže snaga stvorene Vestfalskim mirom 1648. godine, prvo od strane Habsburga, preko Luja XIV, sve do Napoleona; u našem stoleću takve pokušaje su činili Hitler u nameri da stvori „novi evropski i svetski poredak" **(Neue Ordnung)** i, u najnovije vreme, nastojanja jedine preostale supersile iz tzv. hladnog rata, SAD, da uspostavi novi svetski poredak po meri vlastitih interesa i vrednosti i sa, razume se, vlastitom globalnom hegemonijom.

Pretnja opstanku određenog sistema ili društva država može da dođe i od univerzalnih međunarodnih organizacija i drugih transnacionalnih subjekata svetskog sistema: u svakom slučaju, na udaru je prvo vodeća uloga suverene, nezavisne, nacionalne države. Tako dolazimo i do rasprave o drugom po značaju cilju koji jedan međunarodni sistem ili poredak teže da ostvare. Reč je o očuvanju nezavisnosti i

spoljne suverenosti država članica međunarodnog sistema ili poretka. I u ovom slučaju radi se, naravno, o očuvanju nezavisnosti i suvereniteta velikih sila ili tzv. esencijalnih aktera. Ako, na primer, dođe u pitanje opstanak samog sistema ili nezavisnost i suverenost nekog od „stubova sistema", ne samo da se ugrožava i povređuje nezavisnost i suverenost „srednjih" i „malih" država „namirivanjem", „intervencijama u ime održanja postojeće ravnoteže snaga", stvaranjem i održavanjem „sfera uticaja, tampon zona i neutralnih zemalja", nego se pojedine takve države i narodi doslovno brišu sa geografske karte. Kad je opstanak samog sistema u pitanju, u krajnjem slučaju, najjači žrtvuju čak i neku od velikih sila; za razliku od prethodnog slučaja, teži se nalaženju odgovarajuće zamene i popunjavanja „koncerta" najmoćnijih „novim igračem".

Tek treći cilj po značaju za bilo koji međunarodni sistem ili poredak jeste očuvanje mira. Ovde se, naravno, ne radi o trajnom i, galtungijanski kazano, „pozitivnom miru", nego pre o izbegavanju ozbiljnijih, „vrućih" sukoba između velikih sila; čak i takav mir će se uvek žrtvovati u ime ostvarenja prethodna dva cilja.

Četvrta grupa, ciljeva čijem ostvarenju teži međunarodno društvo, polazi od tzv. zajedničkih ciljeva društvenog života uopšte. Reč je o zaštiti pojedinaca, grupa i čitavih naroda od nekontrolisanog fizičkog nasilja: kao što je poznato, države međusobno priznaju jedna drugoj isključivo pravo ograničenog korišćenja nasilja prema njihovim građanima, poštuju fizičku nepovredivost izaslanika, pregovarača i diplomata; što je još značajnije, države se obavezuju da se i u ratu pridržavaju odredbi međunarodnog ratnog prava **(temperamenta belli)**. Četvrtoj grupi pripada i cilj poštovanja date reči i učinjenih obećanja, tj., poštovanje preuzetih obaveza iz međunarodnih ugovora **(pacta sunt servanda)**. Budući da u stvarnim međunarodnim odnosima države skoro uvek stavljaju interes ispred poštovanja obećanja, to se ova grupa ciljeva pokazala najmanje ostvarljivom: i iz tih razloga je pravilnije govoriti o sistemu, nego o društvu država.

Tek ostvarenjem svih ili većine navedenih ciljeva može se govoriti osnovano o postojanju odnosa društvenosti u međunarodnom sistemu. Otuda, još jedanput, sve napred izloženo upućuje na zaključak da se naučno utemeljeno može govoriti samo o sistemu, a nikako o društvu u današnjim stvarnim međunarodnim odnosima. Ako, poput Hedlija Bula, izjednačimo postojanje društva i poretka u međunarodnim odnosima, onda je reč ne samo o „anarhičnom društvu"[186], nego i o besporetku.

Najsloženiji i najobuhvatniji pojam u ovom nizu je „svetski poredak". On je istovremeno najznačajniji upravo za ovo istraživanje: danas se, naime, ne govori o „novom međunarodnom društvu", ređe se pominje i „svetsko društvo" i „svetski sistem"; nešto češće se koristi pojam „međunarodni sistem", a u vremenu posle „hladnog rata" najučestalije se upotrebljava baš izraz „svetski poredak" u kovanici „novi svetski poredak". Prethodna rasprava je imala za cilj, između ostalog, da pokaže složenost i obuhvatnost predmeta ovog istraživanja. Raspetljavajući razlike između sistema i društva u međunarodnim odnosima, otvorena je mogućnost za valjano sagledavanje ne samo terminoloških, nego i suštinskih razlika u pristupu i razumevanju međunarodnih odnosa posle „hladnog rata," podjednako kod praktičara i kod teoretičara međunarodne politike. Primera radi, nije isto kad kažemo da su se u proteklih deset godina promenili, da se menjaju ili da će se tek promeniti međunarodni sistem, međunarodno društvo ili svetski poredak. Još je važnije pouzdano utvrditi ima li uopšte svetskog društva/poretka u današnjem svetskom sistemu. To su ne samo teorijska i za naše istraživanje značajna pitanja, nego su i praktična, prethodna, pitanja svih pitanja!

Pod „svetskim poretkom", npr., Bul podrazumeva „one obrasce ljudske delatnosti koja održava osnovne ili prvenstvene ciljeve društvenog života u čovečanstvu kao celini".[187] Dok neki stariji autori poput Jozefa Frankela, smatraju da su glavni subjekti međunarodnog „društva ili zajednice, sistema ili poretka pre svega države"[188], dotle ih Bul isključuje iz navedenog određenja svetskog poretka. Frankel, inače, u ovom pogledu razlikuje dve krajnje situacije svetskog sistema država: stanje potpune prevlasti suverenih subjekata-država i sistem koji, kao njegovi glavni činioci, sačinjavaju naddržavne institucije. Kao što se može videti, u oba slučaja se podrazumeva postojanje država u sistemu ili poretku.

Čak i kada je svetski politički i privredni sistem obuhvatio međudejstvom sve države i narode sveta, samo su pojedini regionalni sistemi imali odlike društvenosti/poretka. Sa celinom svetskog političkog i privrednog sistema to nije nikada bio slučaj sve do pojave svetskih međunarodnih organizacija koje su stvorile privid odnosa društvenosti (nikako svetsku zajednicu!). Kod Bula upravo ti drugi oblici svetske političke organizacije[189] suštinski određuju njegovu zamisao svetskog poretka kao svetske zajednice pojedinaca, a ne svetskog sistema ili čak svetskog poretka država. Treba napomenuti da je kod Bula reč o zamisli, a ne stvarnosti međunarodnih odnosa. Većina sa-

vremenih teoretičara međunarodnih odnosa ne pravi pomenuto razlikovanje međunarodnog poretka, bilo da ga određuju kao sistem ili društvo država, na jednoj, i svetskog poretka, na drugoj strani, premda ističu, više ili manje, nove činioce/subjekte u svetskom sistemu: međunarodne, transnacionalne i multinacionalne organizacije, kao i pojedince. Za njih je dovoljno postojanje određenih pravila ponašanja i institucija koje ih podržavaju, pa da bilo koji oblik međudržavnog sistema nazovu poretkom; često, dalje, ne vode računa o teritorijalnom obuhvatu takvih, u suštini regionalnih, sistema, nazivajući ih svetskim porecima.[190] Neodmerenostima ove vrste su naročito skloni oni koji, npr., samu činjenicu postojanja „pozitivnog" međunarodnog prava uzimaju kao dovoljan dokaz za postojanje odnosa društvenosti; neki čak govore i o međunarodnoj zajednici!

Bul smatra da „svetski poredak," kako ga on zamišlja i definiše u navedenom određenju, kao širi i čvršće utemeljen, prethodi međunarodnom poretku država prema kome je u izvesnom smislu čak i moralno nadmoćan.[191] Ovo, zbog toga što, po njemu, osnovne činioce jednog tako zamišljenog „svetskog poretka" - pojedince - nije moguće dalje razlagati. Kao što ćemo videti, plitka i nasrtljiva publicistika, koja nas je proteklih godina „preplavljivala" na stranicima velikog broja časopisa **(Foreign Affairs, ORBIS, Foreign Policy, National Interest, IRQ,...)**, skoro da ne raspoznaje navedene terminološke i suštinske razlike između pojmova sistem, poredak i društvo i prideva međudržavni, međunarodni i svetski.

Bul, za razliku od drugih istraživača međunarodnih i društvenih odnosa uopšte, pridaje poretku najveći značaj i vrednost poželjnog cilja društvenog kretanja. On smatra da ako „međunarodni poredak ima vrednost, to je onda samo zato jer je sredstvo za cilj ostvarenja poretka u ljudskom društvu kao celini".[192] Navedeno stanovište nije samo naučno; teleološko promišljanje poretka kao eshatona kojem treba da teži društvo u svom kretanju je istovremeno filozofsko i religijsko. Ako takvo Bulovo stanovište dalje razvijemo, poredak, shvaćen kao stanje kome se teži, govoreno jezikom teologije, jeste i neka vrsta „božijeg poretka" na Zemlji. Filozofski, težnja za dostizanjem „stanja poretka" je i težnja ka ostvarenju sklada, savršene mere... Bul je bio potpuno svestan neizbežnih posledica ovakvog stanovišta; ne treba stoga da čudi što je, najposle, ponudio „osećanje za zajedničke interese u postizanju osnovnih ciljeva društvenog života"[193] kao **conditio sine qua non** bilo kog poretka. To je previše neodređeno za nekoga ko dolazi iz zemlje u kojoj je rođen empirizam.

Svetski poredak; ravnoteža snaga; međunarodno pravo

Kada govorimo o stvarnim odnosima u međunarodnom ili svetskom sistemu država, a ne svetskom poretku, središni pojam je ravnoteža snaga. Od značaja za ovaj rad je i istraživanje prirode odnosa između ravnoteže snaga, međunarodnog prava i, posledično, međunarodnog i svetskog sistema. U ovom radu je više puta, povodom raspravljanja o nekim drugim pitanjima, istaknuto da nije glavni zadatak ravnoteže snaga da očuva mir, nego da zaštiti sam međunarodni sistem i poredak da osvajanjem ne bude pretvoren u svetsku imperiju. Premda je teško poreći Openhajmov stav da „međunarodno pravo može da postoji samo ako postoji ekvilibrijum, ravnoteža snaga između članica porodice naroda",[194] pomenuti odnos između sistema ravnoteže snaga i međunarodnog prava je, u svojoj suštini, protivrečan. Nesporno je, naime, da se ne može govoriti o međunarodnom pravu bez postojanja ravnoteže snaga; održavanje konkretne ravnoteže snaga pretpostavlja, međutim, delanje koje je najčešće u suprotnosti sa pravilima međunarodnog prava; primera radi, očuvanje samog sistema i poretka ima uvek prednost ispred poštovanja pravnih pravila ili suvereniteta i nezavisnosti srednjih i malih država. Poznato je da su najčešće korišćena sredstva za održavanje ravnoteže snaga upravo pretnja i upotreba sile, vođenje ratova za održavanje ravnoteže, mešanje u unutrašnje stvari posebno srednjih i malih država ili nasilno „disciplinovanje" vlastitih neposlušnih saveznika... Šta tek ostaje od međunarodnog prava kad nema nikakve ravnoteže snaga?

Naredno pitanje koje zaslužuje pažnju jeste: da li se može govoriti o poretku ako ne postoje istovremeno i pozitivna pravila međunarodnog prava? Drugim rečima, da li je međunarodno pravo samo jedan od važnih činilaca međunarodnog poretka, ali ne i neizostavni? Strožije naučno govoreći, međunarodno pravo se ne može smatrati za pravo - u najboljem slučaju ono je, kako Hart kaže, samo jedna vrsta „primitivnog prava".[195] Glavni razlog poricanja pravne prirode međunarodnom pravu je u nepostojanju delotvorne kazne, prinude ili sile pomoću kojih bi bilo obezbeđeno poštovanje pravnih pravila u odnosima suverenih država. Ovakva stanovišta zauzimaju, počev od Hobsa **(Hobbes)**, svi koji smatraju pravo za „prinudni poredak" **(coercive order)** - primera radi, Kelzen pravi razliku između **religijskog (božijeg) poretka**, koji se temelji na natprirodnim sankcijama,

moralnog poretka čijim se normama ljudi dobrovoljno potčinjavaju i, konačno, **pravnog poretka** kao posebnog vida društvenog poretka kod kojega se podrazumeva da se povreda norme obavezno kažnjava od strane vlasti koja počiva na monopolu organizovane fizičke sile.[196] Budući da u odnosima suverenih država takve opštepriznate vlasti nema, one su uglavnom upućene na samopomoć. **Džon Ostin** u tom pogledu ide korak dalje: on tvrdi da se ne može govoriti o međunarodnom pravu čak ni kao o „primitivnom pravu" ili običnom „skupu pravila" **(body of rules)**, nego da je reč samo o „pozitivnom međunarodnom moralu".[197]

Stavovima o sumnjivoj pravnoj prirodi međunarodnog prava u učenjima Hobsa, Harta, Openhajma, Ostina i Kelzena u osnovi su bliska stanovišta koja za izvor međunarodnog prava uzimaju „pristanak države" **(consent of state)**. Nasuprot ovakvim tradicionalističkim shvatanjima, u koja još spadaju i ona koja u prirodnom pravu vide glavni izvor međunarodnog prava, u novije vreme su se javile i tzv. solidarističke teorije; njihovi zagovornici smatraju da su izvori međunarodnog prava ne samo u onim pravilima o kojima postoji saglasnost država, nego su, po njima, izvori međunarodnog prava i ona pravila do kojih se došlo saglasnošću ili solidarnošću pretežnog broja članova međunarodnog društva kao celine. „Postoji primetno kretanje od pristanka do **konsenzusa** (kurziv D.S.) kao osnove međunarodnih pravnih obaveza",[199] ističe Ričard Folk. Treba još jedanput naglasiti da, u ovom slučaju, konsenzus ne znači „jednoglasnost", nego „ogromnu većinu" **(an overwhelming majority)**. Iz svega prethodno rečenog nije teško zaključiti da „solidaristi" smatraju da norme međunarodnog prava obavezuju sve njegove subjekte čak i kada o njima ne postoji puna saglasnost. Autoritet koji bi obezbeđivao sprovođenje na takav način donesenih normi, solidaristi vide u univerzalnim međunarodnim organizacijama i institucijama, čime posredno odriču državama ulogu glavnih subjekata međunarodnih odnosa i, posledično, međunarodnog prava.

Po Hedliju Bulu, glavni zadatak međunarodnog prava u održavanju međunarodnog poretka je da se „poistoveti sa vrhovnim normativnim načelom političke organizacije čovečanstva".[200] Takvo vrhovno načelo političke organizacije koje bi trebalo da vodi, u krajnjem ishodu, ustanovljavanju poželjnog „velikog društva čovečanstva,"[201] jeste, kaže Bul, ideja društva suverenih država. Treba kazati da ta „poželjna zajednica svih ljudi" može da bude ostvarena praktičnom primenom i drukčijih ideja i zamisli: društvo suverenih država nije istorijski neizbežno ili sveto - vodeće načelo političke organizacije može da bude, primera radi, kosmopolitska država ili svetska imperija. Bul je, međutim, u pravu kada veli da međunarodno pravo kao sastavni deo međunarodnog poretka, treba da, u bilo kojoj od navedenih mogućnosti, obezbedi prvenstvo jednog nad ostalim načelima. Kao što je poznato, međunarodno pravo treba još da ustanovi okvir uporednog postojanja država i drugih subjekata međunarodnog društva, kao i da obezbedi potčinjavanje svih činilaca usvojenim normama. Uprkos ovako značajnoj ulozi koja je namenjena međunarodnom pravu, međunarodni poredak, kao što je već nekoliko puta kazano, može da postoji i bez pravnih pravila koja ga uređuju. Sve pomenute funkcije koje danas treba da ispunjava međunarodno pravo, ispunjavala su „božija" i moralna pravila. Primera radi, sistem gradova-država u staroj Grčkoj je postojao bez ustanove kakva je međunarodno pravo; za vreme pretežnog dela istorije međunarodnih odnosa države su se pridržavale, u većoj ili manjoj meri, pravila međunarodnog običajnog prava **(international customary law)**. Konačno, pravo i međunarodno pravo uglavnom normiraju već uspostavljeni odnos snaga i, na osnovu njega, faktički ustanovljene ili poželjne društvene odnose. Otuda su, po našem mišljenju, tvrdnje da međunarodno pravo, samim svojim postojanjem ustanovljava odnose društvenosti i zajednice u sistemu sačinjenom pretežno od suverenih država **(ubi ius, ibi societas)**, plod naivnosti ili „juridicističkog" zastranjivanja. Radi se, zapravo, i o nerazumevanju šta čemu prethodi: stvarni odnos pravnoj normi ili obrnuto? Danas je veoma rašireno verovanje u to da sistem suverenih država prerasta u svetsku zajednicu ljudi i naroda ponajviše učinkom međunarodnog prava i međunarodnih organizacija koje ga pridržavaju. Pravo, samo, niti širi i jača poredak svetske zajednice, niti presudno utiče na uspostavljanje trajnog, „pozitivnog mira" u postojećim odnosima u međunarodnom društvu **(peace through law; world peace through world law)**.[202] Doduše, promene koje su zadesile svet posle II svetskog rata i, posledično, međunarodne odnose, uticale su i na međunarodno pravo: u pogledu njegovih subjekata, npr., stvarni odnosi više ne daju osnova **Openhajmu** za njegovu isključivost da je „međunarodno pravo pravo između država samo i isključivo".[203] Po drugim autorima, međutim, zbog novih subjekata (pojedinaca, međunarodnih organizacija,...) međunarodno pravo se preobražava iz međudržavnog u pravo svetske zajednice **(the law of world community)**; transnacionalno pravo **(transnational law)**; zajedničko pravo čovečanstva **(the common law**

of mankind) ili, najšire, u svetsko pravo **(world law)**.[204] Navedeni nazivi, između ostalog, pokazuju kako je međunarodno pravo pratilo širenje i razuđivanje odnosa u međunarodnom sistemu u godinama posle II svetskog rata. Kao što „poneseno" primećuje Bert Reling **(Reling)**, ono je prelazilo iz međunarodnog prava slobode **(international law of liberty)** u međunarodno pravo blagostanja **(international law of welfare)**.[205] Neki su poverovali, u oduševljenju, da realni odnosi i norme koje ih „prate" prerastaju iz koegzistencije u saradnju, tj., iz međunarodnog prava uporednog postojanja **(international law of coexistence)** u međunarodno pravo saradnje **(international law of cooperation)**.[206] U naglašavanju značaja novih subjekata međunarodnih odnosa i međunarodnog prava najdalje su otišli zagovornici tzv. solidarističke teorije; kod njih je u središtu pažnje svetska međunarodna organizacija - UN - kao otelovljenje navodne „zajednice ljudi i naroda". Međunarodna saglasnost ogromne većine članica UN, koja najčešće stoji iza rezolucija ove organizacije, predstavlja osnov za njihovu međunarodnopravnu obaveznost; po ovakvim shvatanjima, rezolucije UN su, istovremeno, izraz volje tzv. međunarodne zajednice **(the will of international community)**.[207] U sveopštem „labavljenju" tradicionalnog međunarodnog prava poslednjih godina zagovara se i „oslobađanje prava od mnoštva logičkih i doktrinarnih ograničenja"[208], uz davanje prednosti „nepravnim razmatranjima", moralnim, političkim i društvenim razlozima, čak i kad su u suprotnosti sa formalnom pravnom logikom.

Pored postojećeg međunarodnog sistema država, koji je nesumnjivo globalan po obuhvatu (imao je, po našem mišljenju, izraženije odlike društvenosti početkom našeg stoleća nego što je to slučaj danas) neophodno je razmotriti druge modele političke organizacije čovečanstva koji su suprotstavljeni i dalje važećem sistemu suverenih država. Treba kazati, doduše, da je danas vladajući model univerzalne političke organizacije čovečanstva u velikoj meri pomešan s ostalim, ovde već pominjanim, načelima i zamislima.[209]

Tri suštinske odlike, koje odlikuju sistem država, po Bulu su: a) postojanje većeg broja suverenih država; b) dovoljan stepen međudejstva koji ih čini sastavnim delovima jednog sistema i v) određen stepen prihvatanja zajedničkih pravila i ustanova srazmerno kojem (ne)tvore društvo država. Zamisao i konkretni modeli sistema država podrazumevaju, u svom „čistom" obliku, samo neophodan stupanj međudejstva njegovih činilaca. Pod međudejstvom se ne podrazumeva deljenje zajedničkih interesa i vrednosti, kao i stvaranje zajedničkih pravila ponašanja i ustanova koje ih podržavaju. U takvom sistemu odnosi se u potpunosti sameravaju postojećim odnosima moći; nema svesne težnje za uspostavljanjem ravnoteže snaga, a oni koji su jači, u ovakvoj Bulovoj zamisli sistema država, ne organizuju se sa namerom da stvore nekakav koncert velikih sila ili direktorijum sa posebnim pravima i dužnostima u očuvanju okvira sistema. Odmah pada u oči kako je navedeni Bulov teorijski model sistema država gotovo neverovatan u stvarnosti međunarodnih odnosa; čak i najtvrdokorniji „realisti" u tumačenju i izučavanju međunarodnih odnosa, kao i pisac ovih redova sa njima, smatraju da je svaki konkretni sistem država do sada imao i ima, u većoj ili manjoj meri, izvesne zajedničke interese, vrednosti, pravila i institucije koje ih pridržavaju. Po našem mišljenju, ovako „sterilan" sistem država sa odlikama „prvobitnog stanja" ne postoji ni u filozofsko-teorijskoj zamisli Tomasa Hobsa. Može biti da je Bul[210] razvijao pomenuti teorijski model sistema država računajući sa mogućnošću da se svetski sistem menja u pravcu izrazitog jačanja regionalne saradnje, uz prekidanje svih onih veza društvenosti koje odlikuju međudejstvo u svetskim razmerama. Ukoliko se, primera radi, ostvare predviđanja Semjuela Hantingtona[211] o produbljivanju rasednih linija **(fault lines)** koje dele civilizacije, nestaće u potpunosti zajednički interesi, vrednosti i institucije na svetskom nivou. Zajednički interesi, vrednosti i institucije se u tom slučaju „spuštaju" na nivo grupe država povezanih privrednim, ekonomskim, političkim ili kulturno-civilizacijskim „međudejstvima". Ukoliko između „grozdova moći"[212] ne bi bilo dovoljno međudejstva, ovo predviđanje Bžežinskog o najverovatnijem pravcu razvoja svetskog sistema bi, takođe, potvrdilo navedeni Bulov teorijski model.

Drugi teorijski model svetske političke organizacije čovečanstva je još manje verovatan u stvarnosti međunarodnih odnosa. U okviru ovog modela Bul teorijski razrađuje slučaj kada postoje samo suverene države koje stoje jedne naspram drugih bez međudejstva sa odlikama „sistemskih" ili društvenih odnosa. Ovakav „poredak univerzalnog izolacionizma" potpuno isključuje međudejstvo njegovih samodovoljnih činilaca koje bi davalo osnova za tvrdnju da je reč o sistemu u svetskim razmerama. Bul dopušta mogućnost veza samo sistemskog, ne i društvenog, karaktera u okviru pojedinih grupa država. Kao što svaki teorijski model, zbog težnje za opštim važenjem, uprošćava nepojamnu složenost „zbiljske istine stvari" **(Makijaveli)**, i u ovom slučaju možemo samo da nagađamo na kakve

„veze" misli Bul; privredne, političke, kulturno-civilizacijske,...[213] Uzgred, stvari se povodom ovog modela mogu posmatrati i na drugi način: nepostojanje ili minimalno međudejstvo u odnosima država smanjuje mogućnost izbijanja sukoba na najmanju meru podvlašćivanja slabijih od strane jačih; ako nema dodira, uglavnom nema ni ekonomskog iskorišćavanja... Ideju sveta sastavljenog od malih samodovoljnih država koje između sebe skoro da nemaju dodira, zagovara Žan-Žak Ruso, takođe smatrajući da će se na taj način smanjiti mogućnost izbijanja sukoba i ratova, odnosno sačuvati mir.[214] U istoriji ideja postoje nekoliki primeri zalaganja za što manje dodira i veza između naroda i država. Doduše, više je onih koji poriču značaj nekih, a istovremeno ističu važnost i vrednost drugih, vidova i oblika međudejstva u međunarodnim odnosima. Takav primer se nalazi u čuvenom Kobdenovom **(Cobden)** „diktumu": „što je manje moguće odnosa između vlada, što je više veza moguće između naroda sveta".[215] „Funkcionalno", ekonomsko i društveno povezivanje u najširem značenju te reči se pretpostavlja neposrednim vezama državnih institucija i vlada. S obzirom na vreme kada je Kobden rekao nešto ovako, nije teško kod njega prepoznati uticaj liberalne političke filozofije. Slično je govorio prvi američki predsednik u njegovom oproštajnom obraćanju naciji **(Farewell Address)**: „Veliko pravilo ponašanja za nas, kad je reč o spoljnim odnosima, je **širenje** (kurziv D.S.) naših trgovačkih odnosa koje bi pratile što je moguće manje političke veze."[216]

Svetska vlada i svetska država

Najčešći argument, koji navode zagovornici svetske vlade i svetske države, odnosi se na izbegavanje rata koji je, navodno, neminovna posledica postojanja sistema suverenih država. Najslavniji među takvima, Imanuel Kant, poneseno je „dokazivao" da će svetska vlada zauvek ukloniti rat kao „najoštriji društveni sukob" **(prof. Andreja Miletić)** iz ljudskih odnosa. Do svetske države i svetske vlade, kao posebnog oblika univerzalne političke organizacije čovečanstva, može da se dođe na nekoliko načina, od kojih su dva osnovna: prvo, u istoriji međunarodnih odnosa najviše pokušaja je bilo da se osvajanjem, silom stvori nekakva univerzalna, svetska država - imperija. Primere za ovakve, „imperijalističke" pokušaje stvaranja svetske države nalazimo u nastojanjima Aleksandra Velikog, rimskih imperatora, kineskih careva, mongolskih vladara, velikih kalifa,...; u naše doba, Hitler

je učinio takav napor, a posle „hladnog rata" jedina preostala „supersila" nastoji da po svaku cenu učvrsti vlastitu planetarnu hegemoniju, ne prezajući da u tom cilju izaziva, a ponekad i sama vodi, lokalne ratove „diljem zemaljskog šara".[217]

Drugi način dolaska do, navodno, neminovnog „eshatona" ukupnog društvenog kretanja, stvaranja svetske vlade i svetske države, podrazumeva dobrovoljno ujedinjenje naroda i država. Zagovornici ovakvog puta do svetske države ne nalaze se samo u redovima pacifista i idealista „svih vrsta", nego i u pojedinim nevladinim organizacijama među kojima se ističe veoma razvijena i uticajna organizacija „svetskih federalista". Po njima, svetska država sa federalnim uređenjem bi imala demokratski izabrane ustanove na koje bi države članice dobrovoljno prenele najveći deo svoje suverenosti, što bi, u krajnjem ishodu, doprinelo nestanku rata iz međunarodnih odnosa.[218] U ovom drugom navedenom slučaju važan je način nastanka; od manjeg je značaja da li bi država koja je ustanovljena „demokratski", saglasnošću svih ili većine **(overwhelming majority)**, imala oblik federacije ili konfederacije.

Zagovornici svetske vlade i svetske države ističu da, pored očuvanja mira, ovakvo ostvareno načelo univerzalne političke organizacije čovečanstva takođe obezbeđuje uslove materijalnog blagostanja i društvene pravde za svakog pojedinog čoveka i za sve narode. Najposle, u pogledu objektivno ugroženog života na Zemlji u svim njegovim vidovima ispoljavanja, svetska država bi, navodno, ispunila zahtev za „zdravim upravljanjem ljudskom okolinom".[219] Argument da, uz sve napred pobrojano, svetska vlada doprinosi stvaranju jednog miroljubivog i stabilnog svetskog poretka je nije teško pobiti. Prava i slobode čoveka, pojedinca mogu biti, naime, u većoj opasnosti u svetskoj državi ukoliko je ona po načinu vladanja, npr., tiranska.

Tvrdnje da će do uspostavljanja svetske vlade i svetske države doći posle neke prirodne ili društvene katastrofe polaze od pretpostavke da nesreća tera ljude na racioanlno ponašanje; po našem mišljenju, nema osnove da se tako nešto može očekivati od čovekove pretežno iracionalne prirode. Kad je reč o zalaganjima, npr., „svetskih federalista," koja polaze od pretpostavke da će se države dobrovoljno odreći suverenosti i preneti je, uglavnom, na svetsku vladu ili neki drugi nadnacionalni autoritet, dosadašnja istorija međunarodnih odnosa pokazuje drukčiju sliku. Primera radi, države članice Evropske unije se ne odriču ni jednoga suštinskog ovlašćenja koje ih čini suverenima.

Već smo pokazali da se i privredno i najšire društveno povezivanje država temelji na prethodnoj političkoj volji država u pitanju; tu najmoćniju polugu, kako sada stoje stvari u EU, njene članice ne prenose na nekakvu evropsku super-državu, nego je zadržavaju isključivo u vlastitim rukama.

Povodom ovih pitanja Hedli Bul razrađuje još jedan model univerzalne političke organizacije čovečanstva koji, kao konkretan uzor, ima u vidu stanje tzv. preklapajuće vlasti i višestruke potčinjenosti Evropi srednjeg veka.[220] Reč je, naime, o „podeli" lojalnosti i preklapanju vlasti u složenim odnosima između rimokatoličke crkve kao univerzalističke institucije i slabašnih srednjovekovnih država sa neustanovljenom centralnom vlašću i osionih feudalaca. Bul je ovim modelom, zapravo, želeo da predvidi mogući pravac razvoja međunarodnog sistema u uslovima kada se za „kolač suverenosti," osim do skoro neprikosnovenih država, bore i neki drugi, novodošli činioci u međunarodnim odnosima. Suverenost država je u međuvremenu napadnuta odozgo i odozdo. S jedne strane to su raznovrsni i mnogobrojni nadnacionalni, regionalni i svetski subjekti međunarodnih odnosa; nepojamno šarenilo nadnacionalnih organizacija napada suverenitet nacionalnih država iznutra, s druge strane. Sve napred rečeno uslovljava da, primera radi, pojedinac koji danas živi u nekoj državi Zapadne Evrope ima iznad sebe, po vertikalnom rasporedu, mesne vlasti i organizacije, potom države na čijoj teritoriji je nastanjen, tj., čiji je građanin ili podanik, a od njega se, takođe, očekuje da ispolji određenu potčinjenost i prema organima EU u Briselu kao i prema drugim međunarodnim organizacijama sa UN na vrhu. Jedina suštinska razlika sa srednjovekovnim sistemom „preklapajućih vlasti i umnožene lojalnosti"[221] je samo u tome što je osnovno organizujuće načelo ukupnih tadašnjih odnosa versko po svojoj prirodi, dok je danas svetovno i prožima sve oblasti društvenog... Pojedini gorljivi protivnici sistema suverenih država i zagovornici oblika opštesvetskog političkog organizovanja smatraju da jedino model „preklapajućih autoriteta i umnožene lojalnosti" stvara uslove za nastanak istinske svetske ljudske zajednice na taj način što isuviše usredištenu moć u suverenim državama izmešta u širinu i dubinu na čitavu mrežu novih, drugih činilaca.[222] Mnogo je više onih koji najbolju zamenu „zastarelom" sistemu država vide u svetskoj vladi i svetskoj državi kao oblicima „centralnog svetskog upravljanja"[223]; neki govore da je budućnost međunarodnih odnosa u „povećanoj ulozi subjekta koji nisu teritorijalni".[224]

U stvaranju ovog modela tzv. novog srednjvekovlja može se, između ostalog, prepoznati podsvesan strah njegovog autora, koji je, ipak, i Englez, od gubljenja državne suverenosti i kulturne samobitnosti nekad moćne Britanske imperije kroz njeno „utapanje" u različite oblike evropskih udruživanja. Bul, naime, oštroumno prepoznaje i ističe prave ciljeve država koje su se priključile evropskim integracijama; ma šta da govori o tome, svako ko sledi svoj dobro shvaćen nacionalni interes ulazi u proces integracije s namerom da uveća vlastitu moć. Bul ispravno odbacuje objašnjenja kako, npr., stvaranje EU znači samo stvaranje „zajednice bezbednosti", „zone mira u Evropi", „prevazilaženje nacionalizma u međunarodnim odnosima", „trajno napuštanje vođenja politike s pozicije sile",...[225]; stvaranje EU može, u jednoj manjoj meri, da ima sve navedene odlike i značaj, ali je osnovni cilj za svaku državu, ipak, uvećanje vlastite moći udruživanjem u jednu novu evropsku „superdržavu" koja bi mogla da se uspešnije nadmeće sa drugim posednicima moći u globalnim odnosima. Ostala suštinska pitanja tiču se oblika organizacije jedne takve integracije, rasporeda moći u njoj, konkretnih uloga pojedinih država - podsetimo se, reč je o tzv. prethodnim pitanjima na koja treba imati odgovore pre ulaska u udruživanje, po mišljenju Amitaja Ecionija. Iako najizrazitiji primer, regionalna integracija je samo jedan od slučajeva kojima se dovodi u pitanje neprikosnovenost sistema država kroz „preklapanja autoriteta i umnožavanje lojalnosti". Države se često i razdružuju, a ne samo udružuju; ono što pri tome treba posebno istaći jeste da se u oba slučaja želi isti ishod - ujedinjavanjem se, u osnovi, teži stvaranju nove države, a razjedinjavanjem se žele i, opet, stvaraju u krajnjem ishodu suverene države. Bilo da se smanjuje ili uvećava broj država, sistem država se navedenim procesima, kao načelo svetske političke organizacije, samo ojačava. Po našem mišljenju, to je dokaz da država, kao oblik društvenog organizovanja, kao i sistem država, kao vladajući oblik uređivanja odnosa u međunarodnom životu, iako ozbiljno napadnuti, nisu u odstupanju, a još manje zastareli, kako već nekoliko decenija tvrde zagovornici svetske vlade i svetske države.[226]

Model „preklapajućeg autoriteta i umnoženih lojalnosti", pored već pominjanih regionalnih udruživanja i razdruživanja država, podrazumeva i neke druge moguće oblike ispoljavanja. Premda je, normativno gledano, jedna od suštinskih odlika državne suverenosti posedovanje monopola na legalnu upotrebu sile u unutrašnjim i međunarodnim odnosima, u stvarnosti najrazličitije nedržavne grupe

uzurpiraju to pravo delujući kroz oblike tzv. međunarodnog terorizma. Često je takvo činjenje moralno i materijalno podržano od strane već postojećih suverenih država; Činjenica značajna za ovo istraživanje je da, u većini slučajeva, krajnji cilj međunarodnog terorizma jeste stvaranje neke nove suverene države (npr., palestinsko pitanje sedamdesetih godina i kurdski problem danas) - to će reći da se sistem suvernih država kao osnovno, organizujuće političko načelo, ne dovodi u pitanje.

Po našem mišljenju, neuporedivo opasniji udar na suverenost država dolazi od međunarodnih organizacija kada one posegnu za silom u rešavanju nekog problema, a to čine, navodno, u interesu celine međunarodnog sistema. Vrlo brzo se pokaže kako konkretna međunarodna organizacija služi kao sredstvo za ostvarenje interesa njenih najuticajnijih članova.[227] Kao nikada u ranijoj istoriji međunarodnih odnosa, posle „hladnog rata" UN se, često uz upotrebu sile, mešala u unutrašnje stvari suverenih država koje su pozivale „svetsku" organizaciju da bi nepristrano posredovala u sukobima. Primer jugoslovenskog građanskog rata belodano pokazuje razmere zloupotrebe „svetske međunarodne organizacije" za ostvarenje posebnih interesa najjačih činilaca sistema. Ocenom da se suverenost država više ugrožava ovakvim ponašanjem međunarodnih organizacija nego delovanjem međunarodnog terorizma u punoj meri protivrečimo navedenom Bulovom stavu.[228] Kao što je poznato, međunarodni odnosi, pored sistema država uključuju i neke druge činioce; pre svega, reč je o međunarodnim organizacijama. Uz njih veliki značaj u savremenim svetskim odnosima imaju i transnacionalne nevladine organizacije koje deluju preko i iznad državnih granica. Upravo transnacionalne organizacije svojom delatnošću stvaraju najgušću mrežu odnosa funkcionalnog povezivanja u svetskim razmerama. Baš ovakvi odnosi, koji zaobilaze državne granice kad god je to izvodljivo, stvaraju na prvi pogled sliku o izvesnosti ustanovljavanja svetskog društva. Doduše, treba kazati da učestalost veza ne određeuje njihovu društvenost, nego kakvoća. Inače, multinacionalne korporacije su, uprkos njihovom međunarodnom karakteru, kad je reč o nacionalnoj pripadnosti zaposlenih i teritorija na kojima se odvijaju njihove delatnosti, pod nacionalnom kontrolom - sedišta su im skoro bez izuzetka u najrazvijenijim zemljama Zapada i Japanu. [229] Važno je istaći da multinacionalne korporacije ne ugrožavaju suverenost najmoćnijih država; štaviše, počev od čuvene britanske istočnoindijske kompanije do današnjih nekoliko

stotina multinacionalnih kolosa, ove ovakve „organizacije" su, između ostalog, oruđa u rukama svetske plutokratije, ali i imperijalne politike vodećih kapitalističkih država.

Zagovornici svetske vlade i svetske države najčešće ističu činjenicu tehnološki ujedinjenog čovečanstva kao glavni razlog za napuštanje sistema država. Po njima, sistem država je, kao načelo političke organizacije čovečanstva, nesposoban da odgovori izazovima „skupljanja sveta" koje se najvidljivije ospoljava, između ostalog, kroz „komunikacijsko globalno selo"... O tome da je neophodno politički ujediniti tehnološki već ujedinjeno čovečanstvo govorio je, pre savremenih analitičara međunarodne politike, još slavni britanski istoričar Arnold Tojnbi.[230] Ni Tojnbi, a još manje današnji „mondijalisti" okupljeni u najrazličitijim „projektima promišljanja svetskog poretka"[231] nisu objasnili zašto neporecivo visok tehnološki napredak, bez primera u dosadašnjoj istoriji čovečanstva, pogoduje samo globalnom, a ne i regionalnom, nacionalnom ili čak lokalnom udruživanju i ujedinjavanju?

Zagovornici svetske vlade i svetske države, a istovremeno protivnici sistema suverenih država, svesno ili nesvesno previđaju nedostatak odlika društvenih odnosa u savremenom međunarodnom sistemu. Oni samo, na osnovu objektivno velike međuzavisnosti i obima međudejstva u sistemu, govore o postojanju „globalnog sela", „svetskog društva", a neki čak i o „međunarodnoj zajednici". Povećano međudejstvo u tehnološki ujedinjenom svetu ne znači, po našem mišljenju, istovremeno i povećano osećanje zajedničkih interesa i, naročito, vrednosti...; ukratko, fizičko međudejstvo nije isto što i osećanje bliskosti.[232] „Paradoks našeg vremena je u tome što čovečanstvo postaje istovremeno ujedinjenije i raskomadanije..."[233], primećuje Zbignjev Bžežinski. Prema tome, razlozi visokog tehnološkog stepena razvoja nisu dovoljno ubedljivi da bi se odbacilo načelo opšte političke organizacije čovečanstva oličeno u sistemu država kao „neodgovarajuće i zastarelo." Zalaganja za preoblikovanje međunarodnog sistema, koji preovlađuje još od vremena Vestfalskog mira, u pravcu „povećanog centralnog upravljanja" **(increased central guidance)** sa „povećanom ulogom neteritorijalnih aktera" **(increased role of non-territorial actors)**[234] imaju druge važnije uzroke od onih „funkcionalno-tehnološke" prirode. U nekolikim svojim delima, samostalno ili zajedno sa drugim istraživačima svetskog poretka, najobuhvatniju kritiku sistema država učinio je ugledni profesor sa univerziteta Prinston, Ričard Folk **(Richard Falk)**.[235]

Folk ističe, takođe, da je zastareli ili nezastareli sistem država, postao nedelotvoran u pogledu očuvanja mira i bezbednosti, kao i minimuma svetskog poretka u današnjim međunarodnim odnosima. Ne treba smetnuti sa uma da je Folk ovakve ocene iznosio u vreme „hladnog rata" kada je izvesnost izbijanja nuklearnog sukoba sa nesagledivim posledicama bila veća nego ikad pre i posle toga. Ako se strah koji je pri tome ispoljio može razumeti, teško je opravdati njegovu ocenu da će zamenom sistema država svetskom vladom pomenute pretnje biti trajno otklonjene. Jasno je da se, sve dok postoje suverene države, koje su dobro naoružane i međusobno politički podeljene, često i sukobljene, ne treba zanositi mišlju da je opšti i trajni mir moguć. S druge strane, treba kazati, da suštinske uzroke rata ne treba tražiti u postojanju sistema suverenih država. Upotreba sile i nasilja u rešavanju sporova, kao mogućnosti, stoje na raspolaganju pojedincima, grupama i narodima nezavisno od toga po kojem je „univerzalnom političkom načelu" organizovano čovečanstvo. Uostalom, u slučaju ugroženosti životno važnih interesa i vrednosti pojedinca, grupe ili naroda, po pravilu se, u cilju odbrane, pribegava upotrebi fizičke sile. Na opredeljivanje u takvim izvanrednim okolnostima veoma malo utiču osobenosti vladajućeg načela univerzalne politike čovečanstva. Štaviše, suprotno Folkovim neutemeljenim tvrdnjama, sistem država ima više mogućnosti da očuva „minimum poretka" kada dođe do sukoba između članica sistema, nego svetska vlada u slučaju izbijanja građanskog rata u svetskoj državi. Kao što je poznato, može se voditi rat između pojedinih članica sistema država, ili opšti rat po obuhvatu, a da osnovni okviri sistema ostanu nepromenjeni (poštovanjem, npr., normi međunarodnog ratnog prava, nekih zajedničkih interesa i vrednosti koji važe za celinu sistema...). S druge strane, građanski ratovi su najočigledniji primeri društvenog haosa. Otuda se dovode u vezu neposredno uslovljavanje sistema država i vođenje ratova bez osnova. Najdublje uzroke fizičkog i drugih oblika nasilja u odnosima pojedinaca, grupa i naroda treba tražiti pre u odlikama čovekove prirode, nego u društvenim okolnostima. Uzgred, primeri nekih „pluralističkih bezbednosnih zajednica"[236] pokazuju da države mogu da prevaziđu, skoro u potpunosti, upotrebu sile u rešavanju međusobnih sporova.

Naredni prigovor koji se upućuje sistemu država tiče se pitanja privredne i društvene pravde u međunarodnim odnosima. Sistem država je, navodno, postao velika smetnja prevazilaženju ogromnih

razlika u ekonomskom razvoju pojedinih naroda, kao što, s druge strane, država „okamenjuje" unutrašnju društvenu nepravdu. Po mišljenju zagovornika svetske vlade i svetske države, sistem država nije podesan okvir za ostvarenje pravedne preraspodele svetskog bogatstva u interesu svih stanovnika naše planete jer, između ostalog, „okvir" sistema država omogućava samo uzak delokrug aktivnosti; razmere ekonomskog siromaštva i društvenih nepravdi su tolike da je za njihovo prevazilaženje neophodan jedinstven napor čitavog čovečanstva. Jaz između bogatih i siromašnih se ne smanjuje, nego produbljuje; ne dolazi do životno neophodnog približavanja stupnja privrednog i društvenog razvoja. Bogati „pomažu" siromašnima izvozom zastarelih i prljavih tehnologija tzv. nerazvijenim i zemljama u razvoju kao i davanjem novčanih pozajmica uz nepodnošljive uslove vraćanja i najgrublje ucene. Za prevazilaženje ovakvog, na duži rok nepodnošljivog, stanja zagovornici svetske države zahtevaju da se ekonomska i socijalna politika oblikuju u skladu sa interesima čovečanstva kao celine, a ne prema interesima pojedinih naroda i zemalja. U tom cilju, vele „mondijalisti", narodi i njihove države treba da se odreknu ekonomske suverenosti! Nije teško osporiti osnovanost tvrdnje da je za prevazilaženje postojećeg stanja u međunarodnim ekonomskim odnosima neophodno uspostaviti svetsku vladu umesto sistema država. Pre će biti da bi jedna svetska vlada, u najboljem slučaju, mogla samo da „zamrzne" postojeće odnose ili ih, čak, promeni na štetu siromašnih. Nema jemstva, naime, da bi upravljači sveta, sakupljeni u nekakvoj svetskoj vladi, bili pravedniji i čovekoljubiviji od onih koji vladaju suverenim državama. Jednaka je zabluda da bi delovali u interesu celine zato što je vlada koja je u pitanju „svetska", a ne „nacionalna". Tako nešto je moguće jedino u utopijama. „Mondijalisti" ne žele da vide, dalje, značajan učinak suverenih nacionalnih država upravo u sprečavanju velike društvene i ekonomske nejednakosti koja ugrožava same temelje društvenih odnosa. Najposle, zanimljivo je da predlozi za jedinstveno društveno i ekonomsko upravljanje čovečanstvom dolaze baš od pojedinaca iz najbogatijih zemalja sveta. Materijalno siromašniji, naprotiv, pod uslovom da pravilno shvataju nacionalni interes, dobro znaju da je najbolja brana ekonomskom podvlašćivanju upravo vlastita suverena država. Velika je nepoznanica šta bi u materijalnom pogledu pojedinci zaista dobili ostvarenjem zamisli o svetskoj državi.

Konačno, zagovornici svetske vlade i svetske države ističu još probleme zaštite životne sredine sa kojima, navodno, „zastareli i nedelo-

tvorni" sistem država ne može da izađe na kraj. Izazovima nekontrolisanog uvećanja stanovništva, preteranog iscrpljivanja izvora sirovina i ruda, zagađivanju vazduha, zemlje i voda, nestašicama hrane i energije, koji se pojavljuju istovremeno, može se, po mišljenju Ričarda Folka i njegovih istomišljenika, delotvorno odgovoriti samo naporom ujedinjenog čovečanstva.[237] Uzgred, i ove razloge u prilog stvaranja svetske vlade su pre Folka isticali Tojnbi i Ikeda.[238] I u ovom slučaju se postavlja pitanje: koliko i da li uopšte sistem država utiče na rešavanje ili sprečavanje pomenutih pitanja (**„mortal questions"**)? Čovečanstvo je, kao celina, suočeno sa ovakvom vrstom izazova; u tom pogledu smo svi, zaista, „posada istog čamca". To, međutim, ne upućuje na zaključak da bi svetska vlada bila uspešnija u njihovom rešavanju. Upravo suprotno. I sam Folk, naglašavajući neodložnost rešavanja navedenih problema, u suštini brani sistem suverenih država. Treba pojasniti ovu protivrečnost kod Folka: države su već postigle uspehe u rešavanju pomenutih problema - jedino one imaju dragocena iskustva u tom pogledu i raspolažu potrebnim znanjima i sredstvima da za kratko vreme, ukoliko za to postoji neophodna politička volja, učine odlučujuće korake. Sistem država nije uzrok, a još manje prepreka, rešavanju ovog skupa problema. Štaviše, dok god stvara uslove u kojima jača svest o zajedničkim interesima i vrednostima, potrebi poštovanja zajedničkih pravila i ustanova međunarodnog poretka, za sistem država nema valjane zamene.[239]

Budući da su Folk i njegovi sledbenici, više od bilo koga u poslednje dve decenije, raspravljali o neminovnosti ustanovljavanja „novog svetskog poretka", doprinos ovih zagovornika „radikalnog mesijanskog modela,"[240] koji podrazumeva globalni centralizam kao osnovno načelo svetske političke organizacije čovečanstva je, između ostalog, i iz tog razloga nezaobilazan u izučavanju savremenih međunarodnih odnosa. Za razliku od tzv. realističkog pristupa, koji, u pogledu rasporeda moći, pretpostavlja postojanje sistema država čiji je stožer direktorijum ili koncert velikih sila, model tzv. centralizovanog upravljanja svetskim poslovima" se zasniva na postojanju osećanja zajedništva i jedinstva čovečanstva uzetog u celini. Pojmu „zajedničkog interesa velikih sila" o kome govori Kisindžer[241], Folk suprotstavlja „zajednički interes čovečanstva". U takvom „novom svetskom poretku" ostvariće se, navodno, idealni odnosi opšteljudske zajednice: jedinstvo čovečanstva i jedinstvo života na Zemlji; održavanje kvaliteta okoline, uključujući kontrolisani rast stanovništva, racionalno korišćenje izvora i odlaganje otpada; donja granica blagostanja biće priznata kao pravo svim društvima i pojedincima; prvenstvo ljudskog dostojanstva, uključujući ljudska prava, prava na samostalnost grupa..., očuvanje različitosti jezika, verovanja i političkih ideologija; opšte učešće svih vlada i nevladinih činilaca, tako da međunarodni sistem bude „osetljiv" na sve svoje delove što bi, sve zajedno, uklonilo otuđenje.[242] Da bi se jedan ovakav spisak lepih želja ostvario Folk je predlagao jačanje postojećih međunarodnih ustanova, a pre svega univerzalne međunarodne organizacije - UN i njenih specijalizovanih agencija, na račun sistema suverenih država. To što, uopšte, dopušta mogućnost postojanja država u svom globalističkom modelu govori, po našem mišljenju, o tome da je Folk imao i izvestan osećaj za stvarnost međunarodnih odnosa. On, naime, zadržava „u igri" u ulogama „glavnih svetskih subjekata" **(principal world actors)** pet najnaseljenijih država, koje zajedno sa predstavnicima regionalnih, kulturnih i etničkih udruženja, transnacionalnim i multinacionalnim činiocima, obrazuju takav novi model univerzalne političke organizacije. Svi pobrojani subjekti, koji tvore ovakvu njegovu organizacionu zbrku, su, po Folku, istovremeno, i „lobističke grupe za pritisak u novom sistemu svetskog poretka."[243] Kada se, **in ultima analisi**, ostave po strani „raspevana" opšta mesta u modelu „globalnog centralizma" Ričarda Folka, u prvi plan dolazi priroda i način uspostavljanja jednog ovakvog svetskog poretka. Načelno, naravno, niko ne može da prigovori njegovom zalaganju za postizanje što veće saglasnosti svih subjekata „poretka" - pojedinaca, naroda, različitih nevladinih organizacija i udruženja...; u tom pogledu, bar na prvi pogled Folk obraća više pažnje na interese celine od npr., Kisindžera.[244] S druge strane, oba pomenuta predloga o „najboljem načinu uređenja međunarodnih odnosa" dolaze od pripadnika sveta bogatih i moćnih; dok Kisindžer skoro i ne pominje dve trećine siromašnog čovečanstva, dotle se Folk „brine" o njihovim interesima i govori u njihovo ime. Drugo je pitanje da li je to neko od njega tražio? Može li bilo ko, bolje od samih naroda tzv. trećeg sveta i, uopšte, svih koji ne pripadaju civilizaciji zapadnog hrišćanstva, da poznaje njihove stvarne interese? Na osnovi čijih vrednosti bi taj model univerzalne političke organizacije čovečanstva bio izgrađen? „Globalisti" na ova pitanja nemaju odgovore.

Pozadinu ovakvih nastojanja globalista ubedljivo je razotkrio indijski pisac Rajni Kotari **(Rajni Kothari)**.[245] U svom delu „Koraci u budućnost" on razmatra moguće, drukčije, obrasce opšteg političkog

organizovanja u odnosu na sistem država, na jednoj, i svetsku vladu ili druge, najrazličitije globalističke modele centralističkog upravljanja, na drugoj strani. Kotari predlaže svetski sistem čiji bi osnovni delovi bili od dvadeset do dvadeset pet regionalnih federacija. „Njegov" model regionalnog organizovanja naroda i država preuzima ključne prednosti univerzalnih institucija u pogledu očuvanja međunarodnog mira i bezbednosti, prevazilaženja društvenih i privrednih nepravdi, kao i uspešno upravljanje čovekovom okolinom - kako se one, inače, samoodređuju. Istovremeno, tvrdi ovaj vispreni Hindus, regionalizam sprečava nametanje prevlasti direktorijuma ili „koncerta" velikih sila nad ogromnom većinom „srednjih i malih" država. Potrebu regionalnog povezivanja malih i srednjih država Kotari je obrazlagao njihovom nemogućnošću da samostalno odbrane vlastitu nezavisnost i suverenost. Štaviše, ističe Kotari, regionalne integracije predstavljaju doprinos miru, bezbednosti i saradnji i u globalnim razmerama. Iako je pitanje sistemsko-funkcionalističkog pristupa integracijama u međunarodnim odnosima već raspravljano, nije neumesno ponoviti: ne može se sporiti veliki doprinos miru, bezbednosti i raznovrsnim oblicima saradnje ukoliko se unutar pojedinih područja razvijaju odnosi društvenosti - osećanja zajedničkih interesa i vrednosti, poštovanja zajedničkih pravila i institucija koje ih pridržavaju; u suprotnom, svi nedostaci se sa globalnog samo „spuštaju" na regionalni nivo. Na isti način kao na svetskom nivou, tako i u regionalnim oblicima povezivanja može da dođe do ugrožavanja mira, bezbednosti i suvereniteta slabijih, čak i uspostavljanja prevlasti jedne države nad ostalim članicama regionalnog sistema... Treba kazati da regionalno udruživanje, uz razloge koje navode njegovi zagovornici, najčešće ima i neke druge ciljeve: stvaranje novog središta moći da bi se odgovorilo delotvorno izazovima drugih takvih centara. U pogledu načela sistema država, „regionalizam" samo smanjuje njegov broj članica, ali ga ne dovodi u pitanje. Kotari smatra da se regionalnim, „horizontalnim" udruživanjem uspešno izbegava „strukturalno nasilje" u globalnim odnosima; valja primetiti da i njegovo zalaganje za izgradnju jakog pojedinca proishodi iz baštine indijske filozofije nenasilja, ali i iz učenja slavnog istraživača mira Johana Galtunga.[246] Pomalo idealistički ponesen, ovaj indijski istraživač je ispustio da uoči i istakne i neke negativne pravce razvoja svog modela „regionalnih federacija". Pre svega, nije predvideo skoro neizbežno prerastanje ovako zamišljenih regionalnih federacija u nova središta moći - svejedno,

htele to njihove države članice ili ne, nadmetanje za planetarnu hegemoniju bi obuhvatilo sve „grupe moći" (**„clusters of power"**).[247] Nije ništa manja opasnost od uspostavljanja regionalnih imperija prevlašću najmoćnije države u takvoj „federaciji"; opravdan je, stoga, instiktivan oprez manjih i slabijih da se tešnje povezuju sa moćnijim susedima. Susedi su, naime, kako je to lucidno primetio još Kautilja, međusobno prirodni neprijatelji.

Kad je, primera radi, u pitanju zagovaranje direktorijuma ili koncerta velikih sila u učenju Henri Kisindžera, nema sumnje da iza „teorijskih" razloga stoje američki nacionalni interesi. Određene članice sistema, samo po merilu moći, na osnovu međusobne saglasnosti održavaju osnovne okvire poretka. Da bi koliko-toliko moralno racionalizovao jedan ovakav model univerzalne političke organizacije, Kisindžer je uveo u svoje učenje „posebna prava i odgovornosti velikih sila za održavanje osnovnih okvira sistema". Nije teško videti da su, po takvoj zamisli, odnosi društvenosti, tj., poretka, mogli da se ustanove samo između najjačih - uzet u celini međunarodni sistem, čiji je stožer koncert ili direktorijum velikih sila, grubo zanemaruje interese i vrednosti većine naroda i država.[248]

Moć i poredak

Najposle, ovaj deo istraživanja o naučno-teorijskim određenjima poretka završićemo razmatranjima odnosa moć - poredak, kao i tzv. novim vidovima moći u međunarodnim odnosima posle „hladnog rata".[249] Uostalom, nemoguće je raspravljati o poretku, a da se istovremeno ne govori i o moći. Svaki poredak je senka odnosa moći, njen **alter ego**. Uzdajući se u istinitost Svitakove opaske kako „jedino misli, na kraju, trajno pobeđuju moć razlažući je"[250], treba bar pokušati da se domisli društvena moć, I, posebno, moć u međunarodnim odnosima. Ogroman značaj moći je najbolje iskazao Bertrand Rasel rekavši da „ono što je energija za fiziku, to je moć za društvene nauke".[251] Tokom istorije moć je na različite načine bila u središtu pažnje umnih napora mnogih; počev od kineskih mislilaca Mencija, Sun-Cua, predstavnika škole „legalista", ovde pominjanog savetnika na dvoru Čandragupte Maurje, pisca prve „Nauke o politici" (**Arthasastra**), Kautilje, Tukidida, sve do Hobsa i oca moderne nauke o politici, Nikola Makijavelija... U međunarodnoj politici, kao politici sile i moći, za većinu mislilaca nema dileme da „jaki čine ono što mogu, a slabi prihvataju ono što moraju".[252] Moć jedne države u međunarod-

nim odnosima određena je u prvom redu tzv. tradicionalnim činiocima: stanovništvom, veličinom i osobenostima teritorije, privredom, vojskom, najšire kulturom...Primera radi, svojevremeno je naraslu moć Atine Tukidid video, pre svega, u bogatim rudnicima srebra, razvijenoj trgovačkoj privredi i dobro obučenoj i brojnoj vojsci.[253] Još je pisac klasičnog dela istorijske nauke, ali i nauke o međunarodnim odnosima, „Peloponeski rat", bio svestan činjenice da se o moći može govoriti samo kao relativnoj kategoriji, saglasno merilima vremena, mesta, cilja i, što je najvažnije, odnosa prema drugoj moći... Govoreći o vojnoj moći, Kenan, npr., upozorava na uticaj „vremena, prostora, cilja i načina na koji, za koji ili u kojem se oružje i jedinice upotrebljavaju".[254] Naj **(Nye)**, slikovito, postavlja prethodno pitanje: „moć za šta?"[255] Šta je moć uopšte i, posebno, u međunarodnim odnosima? Koji su i kakvi izvori moći nekada i danas? U kojim se sve vidovima moć ispoljava? Kako zadovoljiti teorijsku i praktičnu potrebu za tačnim merenjem moći?

Moć je u savremenu nauku o politici prvi uveo Tomas Hobs **(Hobbes)** u svom delu „O građaninu" **(De Cive)** govoreći o „moći države kao najvećoj moći jer je ona zbir moći najvećeg broja ljudi".[256] Za Maksa Vebera, „moć predstavlja izglede da se u okviru jednog društvenog odnosa sprovede sopstvena volja uprkos otporu, bez obzira na čemu se zasnivaju ti izgledi."[257] Nametanje volje je bitak odnosa moći.

Kad je reč o proučavanju međunarodne politike, „moć je središni pojam u međunarodnim odnosima koji je iznenađujuće težak za određivanje ili merenje"[258] primećuje ispravno Džošua Goldštajn. U tom pogledu, dva određenja moći kao uticaja zaslužuju pažnju: Dal **(Dahl)** npr., smatra da moć predstavlja „sposobnost da se natera drugi subjekt da učini ono što inače ne bi uradio".[259] Slično veli i Kenet Volc: „Moćan je onaj ko utiče na drugog više nego onaj na njega".[260] Borba za moć je istovremeno borba za uticaj i borba za nametanje volje drugima. To je posebno vidljivo u međunarodnom sistemu kome, kako ističe Frederik Šuman, „nedostaje zajednička vlada i gde svaki činilac nužno traži bezbednost u oslanjanju na vlastitu moć i gledajući uznemireno na moć svojih suseda."[261]

Prenaglašavanje značaja moći je naročito vidljivo kod pripadnika tzv. realističke škole u izučavanju međunarodnih odnosa. Nikolas Spajkman u tom pogledu ide najdalje tvrdeći da se „sav civilizovan život oslanja u poslednjoj instanci na moć".[262] Rodonačelnik savremene realističke škole, Hans Morgentau, određuje međunarodnu politiku kao „borbu za moć"[263] **(a struggle for power)**. Njegovo

shvatanje poretka proizilazi iz pojma nacionalnog interesa „određenog u smislu moći"[264]; moć je, inače, u učenjima realista istovremeno sredstvo i cilj. Određujući moć kao „čovekovu kontrolu nad mišljenjem i akcijama drugih ljudi"[265], Morgentau izoštrava do krajnjih granica navedene sociopsihološke definicije moći kao „nametanja volje" i „uticaja", stavljajući pri tome, dodatno, naglasak na „kontrolu" ne samo ponašanja, nego i mišljenja! Pojedinac je u večitoj potrazi za moći; po piscu dela „U odbranu nacionalnog interesa" **(In Defense of National Interest)**, ljudsko biće žudi za njom **(lust for power)**. „Žudnja za moći" u Morgentauovom shvatanju podseća na „volju za moć", iracionalnu pokretačku silu u filozofiji Fridriha Ničea **(Das Wille zur Macht)**. Da je „politika suštinski određena traženjem moći" **(the quest for power)**[266], misli Robert Štraus-Ipe. Na jednom drugom mestu, isti pisac će traženje moći preimenovati u „nagon za moći" **(power urge)**.[267]

Kad je reč o međunarodnim odnosima, Holsti je, npr., definisao moć kao „opštu sposobnost države da kontroliše ponašanje drugih."[268] Jedino Štraus-Ipe dovodi moć i međunarodni poredak u neposrednu vezu uslovljavanja ističući da je „moć (je) palica dobro uređene vlasti. Bez upotrebe moći politički poredak ne bi mogao da bude ustanovljen ni održavan. Moć štiti društvo od anarhije. Moć još rađa tiraniju i nasilje, kvari moćne i ruši slobodu."[269]

Kad je reč o odnosu pojma moći i njemu srodnih pojmova, Klaus Knor, npr., smatra da su moć, uticaj i međuzavisnost neraskidivo povezani; po njemu države su u odnosu međuzavisnosti i međuuticaja svejedno da li sarađuju ili su u sukobu.[270] Knor, naime, ispravno ističe da se navedeni pojmovi ne mogu odvojeno određivati u pogledu njihovog sadržaja. Razlikovanje koje između moći, uticaja i sile pravi Georg Švarcenberger **(Georg Schwarzenberger)** ima veliku vrednost i u izučavanju međunarodnih odnosa. „Moć je na sredini između uticaja i sile; razlikuje se od uticaja jer se oslanja na spoljni pritisak kao podršku pretnji, a od sile zato što daje prednost postizanju ciljeva bez upotrebe fizičke prinude."[271] Ne izlažemo najčešće pravljeno razlikovanje u sociologiji moći između moći, vlasti i autoriteta jer nema veći značaj za predmet ovog istraživanja.[272] Hana Arent primećuje da posedovanje moći nije svojstvo pojedinca; moć „pripada" grupi i ostaje sve dotle dok je grupa na okupu. Sila i moć su deljivi: primera radi, jačina koju imaju pojedinci je nedeljiva i u stanju je da se odupre moći i sili - najposle, sila može da razori moć, ali ne i da je dugoročno zameni.[273]

Iz dosadašnjeg izlaganja o moći nije bilo teško uočiti jedno veoma važno razlikovanje sadržaja ovog pojma: moć kao uticaj i moć kao sposobnost **(influence and capability)**. Naredna podela na „dodirljivu" **(tangibile)** i „nedodirljivu" **(intangible)**[274] moć dalje izoštrava sadržaj ovog pojma. Dodirljiva moć se, npr., odnosi na veličinu teritorije, prirodna bogatstva, broj stanovnika, fizičke pokazatelje vojne moći,...to je, drukčije rečeno, „teška moć" **(hard power)** naspram „meke moći" **(soft power)**.[275]

Kad je reč o tradicionalnim, „dodirljivim", „tvrdim", tačno merljivim činiocima moći, najvažniji pojedinačni pokazatelj moći jedne države je njen ukupni društveni proizvod (GDP). Ukupni društveni proizvod sadrži u sebi, u obliku zbirnog preseka, gotovo sve značajne pokazatelje: od broja stanovnika do tehnološkog i proizvodnog nivoa privrede - GDP suštinski određuje i vojnu moć koja predstavlja njegov najsažetiji izraz.[276] Moć je u društvenim i međunarodnim odnosima, naročito u naše vreme, određena i tzv. nedodirljivim činiocima koji se, u odnosu na ukupnu moć, ispoljavaju kao uticaj: ta „meka moć" **(soft power)** sadržana je u nacionalnoj volji, diplomatskom umeću, podršci koju vlast jedne zemlje uživa u svom narodu.[277] Tzv. meka moć posebno dolazi do izražaja u snazi ideja najčešće izraženoj u privlačnosti određenog pogleda na svet, kulturno-umetničkih tvorevina, ideologije, poretka vrednosti...

Premda je pojam moći i po našem mišljenju nesumnjivo središnji koncept političkih odnosa, unutrašnjih i međunarodnih, ni moć nije svemoćna. Jednako kao u životima pojedinaca, tako i u odnosima naroda i država svoju ulogu, nekad manju nekad veću, igra slučaj ili sreća - kod Polibija to je Tiha, u učenju Makijavelija, „fortuna". Svi koji učestvuju u donošenju spoljnopolitičkih odluka treba da računaju i na hirovitost slučaja, a ne samo da uzimaju u obzir racionalnu spoznaju moći. Radi boljeg razumevanja moći u najširem smislu, Karl Dojč predlaže razlikovanje četiri dimenzije moći: stepen do kojega nosilac moći može da promeni tok događaja, odnosno ponašanje drugog, nazvao je količina ili težina **(weight)**; prostorni domašaj je prostorna dimenzija **(domain)**; razmak između najviše nagrade i najstrožije kazne koji je na raspolaganju posedniku moći odredio je kao opseg **(range)** moći; najposle, prema oblicima ponašanja na koje se može uticati moć ima i svoj domašaj **(scope)**.[278]

Uprkos velikim teškoćama u merenju moći, ovakve procene su od životnog značaja za svaku državu. „Poznavati neprijatelja i poznavati sebe - u stotinu bitaka nikada nećete biti u opasnosti"[279], tvrdio

je još davno slavni kineski teoretičar rata **Sun-Cu Vu**. Utvrđivanje moći jednog naroda ili države na osnovu ukupnog društvenog proizvoda je već pominjano; često se to čini i s obzirom na vojnu moć. Doduše, ovde treba kazati da je vojni činilac moći izveden iz tzv. tradicionalne, „dodirljive" ili „tvrde" moći, koja je, kao što je ranije rečeno, najsažetije iskazana upravo u ukupnom društvenom proizvodu. Treba napomenuti da ovakva shvatanja ispuštaju iz vida uticaj moralnog stanja naroda, uvežbanosti njegove vojske,...Tako, npr., u jednoj španskoj izreci se kaže da u izjednačenom vojnom odnosu snaga, rat dobija onaj u čijem se džepu nađe poslednji eskudo (escudo-španski novac). U metodološkom pogledu, prilikom merenja moći, uputno je učiniti ograničenje postavljanjem prethodnog pitanja: moć, za šta? Pored ovog pitanja, merenje moći u najširem smislu podleže kriterijumima prostora i vremena. U čitavoj teoriji međunarodnih odnosa se teško može naći pristup istraživanju i promišljanju moći koji bi bio dovoljno obuhvatan: otuda se mogu sresti najrazličitija razvrstavanja odnosa moć - međunarodni ili svetski poredak. Necelovitost u pristupu se očituje tako što se jedanput govori o regionalnom, kontinentalnom ili svetskom vojnom poretku, drugi put samo o finansijskom, ekonomskom, političkom ili, najzad, o kulturno-civilizacijskom poretku... Usput, najveći broj analitičara i teoretičara međunarodnih odnosa ne pravi potrebnu razliku između poretka i sistema kada govori o rasporedu moći u njima.

Vilhelm Fuks **(Fucks)** je sredinom šezdesetih godina ponudio „formulu" za izračunavanje moći jedne države. Po njemu, moć predstavlja zbir proizvedene energije, čelika i kubnog korena broja stanovnika.[280] Poredak država, do koga je primenom ove formule došao Fuks, istovetan je poretku koji bi mogao da se „napravi" posle hladnog rata primenom kriterijuma ukupnog društvenog proizvoda.

Kao što se može zaključiti, moć određuje oblik poretka ili sistema u učenjima pripadnika „realističke" škole, kao i kod svih tradicionalnih, klasičnih političkih mislilaca. Neorealisti samo optikom sistemske teorije vide međunarodnu stvarnost, ali je pojam moći i kod njih osnovni okvir poimanja poretka.[281] Oni se pretežno bave utvrđivanjem polova moći u međunarodnom sistemu, kao i uticajem njihove strukture na stabilnost samog sistema. Često zaključci do kojih na taj način dolaze predstavljaju „opšta mesta" i ponekad su besmisleni. Takva je, npr., „formula za merenje uticaja broja velikih sila na relativnu jednakost moći između država" koju daje Men-

sfild (Sit =CoN = Nt ...)[282] U navedenoj formuli Sit je proporcija ukupnih moći velikih sila koje jedna velika sila I kontroliše u godini t ; Nt je broj velikih sila u sistemu u godini t; konačno, CoNt je mera od O do 1 ukupne nejednakosti moći svih velikih sila u sistemu. Objašnjenje ovog načina merenja moći verovatno je potpuno jasno samo njegovom autoru. Nešto su zanimljivija istraživanja uzročno-posledičnih veza između raspodele i koncentracije moći, s jedne i, učestalosti izbijanja ratova, s druge strane. Pretežno iz iracionalnih razloga naginjući metafori kruga, najveći broj istraživača tzv. prenosa moći **(transfer of power)** isticao je, pretežno iz iracionalnih razloga težeći metafori kruga, pravilnost u toj vrsti kretanja koja je, navodno, vidljiva u poslednjih pet vekova političke istorije Evrope. Po zagovornicima kružnog, zakonomernog kretanja moći (njene koncentracije), moguće je, na osnovu toga, pouzdano predviđati izbijanje ratova. Nasuprot zagovornika mogućnosti predviđanja izbijanja ratova na osnovu „prenosa moći",[283] Dajana Ričards **(Diana Richards)** zauzima potpuno drukčije stanovište. Ona smatra, naime, da u kretanju i prenosu moći unutar međunarodnog sistema između njegovih članica vlada krajnja haotičnost, pa su predviđanja rata na osnovu toga nemoguća.[284] Za razliku od skoro svih „tradicionalnih" političkih mislilaca i savremenih analitičara i teoretičara međunarodnih odnosa, koji zagovaraju postojanje pravilnosti u „prenosu moći", kao i mogućnost pouzdanog predviđanja izbijanja ratova i opštih kretanja u međunarodnom životu (takav, „statički" pristup moći i poretku između ostalih imaju Galik, Dojč, Singer, Vajman,...), svi ostali, koji tvrde da u međunarodnom životu preovlađuje haotičnost, ubrajaju se u pristalice tzv. dinamičkog pristupa izučavanju moći (reč je npr., o Gilpinu, Doranu, Tompsonu, Goldštajnu,...).[285]

Kod pomenutih autora iz oblasti međunarodnih odnosa, osim razmatranja strukture poretka na osnovu broja činilaca i rasporeda moći, „prenosa moći" kroz vreme i u prostoru, nema pouzdanog načina merenja moći u odnosima država. Premda određuje moć kao „ponašanje sa nameravanim posledicama"[286], Arnold Rouz **(Arnold M. Rose)** se, primera radi, ipak ne usuđuje da je meri: „Postoji jedna **neuhvatljivost** (kurziv D.S.) povodom moći, koja joj daje skoro aveti-njsko svojstvo...mi znamo šta je a ipak se srećemo sa beskrajnim teškoćama u pokušaju da je odredimo. Mi možemo da kažemo kad su pojedinac ili grupa **moćniji** (kurziv D.S.) od ostalih, ali ipak moć **ne možemo meriti** (kurziv D.S.)."[287]

Posebno je teško meriti tzv. meku moć **(soft power)**. Razmatranje „meke moći", uopšte, ima veliki značaj u istraživanju međunarodnog poretka posle „hladnog rata". U istoriji nezapamćeno visok stupanj tehnološkog razvoja, koji uključuje i postojanje nuklearnog oružja, „zgušnjavanje vremena i prostora", između ostalog, umnogome su izmenili strukturu moći u međunarodnim odnosima. Vojna snaga, kao prvorazredni izvor moći, nije više, kao nekad, „isturena" u prvi plan - danas postoje mnoga ograničenja za njenu neposrednu upotrebu; pre svega zbog izuzetno visoke materijalne cene savremenih ratova, kao i zbog postojanja verodostojne pretnje uništenjem čitavog ljudskog roda i života na Zemlji. Vojna snaga je, u novim uslovima, postala **ultima ratio**, ali je ostala ništa manje značajan činilac u moći jedne države. Moć se, po mišljenju većine analitičara međunarodnih odnosa, „razlila" na veći broj novih izvora i oblika ispoljavanja. Sve to dodatno otežava utvrđivanje pravog redosleda i stanja u ukupnom međunarodnom poretku.

Istraživanjem „novih dimenzija moći" se bavio poznati američki politikolog Džozef Naj **(Joseph Nye Jr.,)**.[288] Njegov osnovni poticaj da produbljeno istražuje prirodu moći u međunarodnim odnosima posle „hladnog rata" bila je želja da se suprotstavi, u poslednjoj deceniji raširenoj, tezi o sumraku američke civilizacije koji se, navodno, očituje u gubitku njenog vodećeg mesta u mnogim oblastima - merilima moći. Naj se, naime, ne slaže sa zagovornicima postojanja kruga u društvenom kretanju po kojima, bez izuzetka, svaka društvena tvorevina (civilizacija, država, društvo,...) ima samo „određenu količinu života". Ovaj direktor Centra za međunarodne poslove pri Harvardskom univerzitetu jednako žestoko kritikuje istorijske analogije na kojima je Pol Kenedi **(Paul Kennedy)**[289] uglavnom zasnivao svoje tvrdnje o silasku SAD sa pijedestala globalnog poretka država, naroda i civilizacija, poredeći ulogu i sudbinu ove plutokratske velesile krajem XX veka sa Španijom u XVI i Velikom Britanijom u XIX stoleću. Da bi dokazao kako nema relativnog, a još manje apsolutnog, pada moći Amerike u ključnim parametrima u odnosu na njene suparnike, on je razvio značajan koncept tzv. novih dimenzija moći. Po mišljenju Naja nije se promenilo vodeće mesto SAD u globalnom poretku moći, nego se izmenila priroda same moći u pogledu njenih izvora i oblika ispoljavanja. U većini starih i svim novim dimenzijama moći SAD, na prelazu iz veka u vek i novi milenijum, imaju neprikosnoveno prvo mesto; nema značaja, tvrdi dalje Naj, to što SAD, primera radi, danas ne daju trećinu ukupnog svetskog proizvoda, kao

početkom pedesetih godina, nego se njihovo učešće svelo na manje od 20%. Tako visok udeo zemlje „šampiona demokratije" **(W. Willson)** u ukupnom svetskom proizvodu (GNP) bio je, kako to Naj ispravno uočava, rezultat „veštačke nadmoći koju su SAD ostvarile učešćem u II svetskom ratu van svoje teritorije i istovremenog, nesmetanog privrednog razvoja."[290] Jasno je da tolika razlika između SAD i drugih kapitalističkih zemalja Zapada i Japana nije mogla da potraje **ad infinitum**. Uzgred, slično Arnoldu Tojnbiju, Naj objašnjava smanjivanje rastojanja u mnogim oblastima i ukupno gledano između SAD i njenih posleratnih saveznika velikodušnom američkom ekonomskom pomoći i vojnom zaštitom zemljama Zapada i Japanu. Bilo kako bilo, Naj smatra da SAD i dalje imaju podjednako prednosti nad ostalima u svim važnim pokazateljima.[291] Moć jedne države nije više, navodno, presudno određena veličinom teritorije, brojem stanovnika, bogatstvom u tzv. grubim sirovinama; značajni izvori moći u međunarodnim odnosima danas su stepen tehničko-tehnološkog razvoja, obrazovna i starosna struktura stanovništva, a, pre svega, nove dimenzije moći su u međuzavisnosti, uticaju na donošenje odluka u međunarodnim organizacijama, privlačnosti kulturnih dobara, ideologije i „načina života"...Moć se, zaključuje Naj, jednostavno „razlila" na nove izvore i „dimenzije" **(diffusion of power)**.[292] Međuzavisnost nije, naravno, u jednakoj meri izvor ili dimenzija moći za sve učesnike odnosa povećane međuzavisnosti u oblastima bezbednosti, trgovine, finansija, čak i ekologije; jača strana u jednom takvom odnosu izvlači veću korist. Moć je, naime, odnos i podrazumeva određene okolnosti; tradicionalni načini neposrednog prinuđivanja ustupili su mesto teže vidljivim i delotvornijim načinima nametanja volje slabijima. Pomenuti izmenjeni kontekst savremenih međunarodnih odnosa uključuje delovanje međunarodnih organizacija, transnacionalnih korporacija, velikog broja nevladinih organizacija i preobražaj nekad čisto političkih pitanja u ekonomska i ekološka... Moć se u međunarodnim odnosima, ističe Naj, pomera ne samo od zvaničnih, državnih subjekata ka „privatnim", nego i od „bogatih u novcu" **(capital rich)** prema „bogatim u informacijama" **(information rich)**.[293] „Nedodirljiva", istovremeno i teže merljiva, moć navodno ima prevagu nad „tradicionalnim" izvorima i dimenzijama moći koji su, kao što je već rečeno, najsažetije iskazani kroz ukupni društveni proizvod ili pokazatelje vojne moći. Naj dalje smatra da su se, u skladu sa promenjenom prirodom moći, izmenili i načini pomoću kojih jači teraju slabije da „učine ono što oni inače ne bi učinili". Ponekad, kao na primer kad je u pitanju današnja nesumnjiva privlačnost kulturnih dobara i ideologije Zapada, slabiji se u potpunosti poistovećuju sa jačim, podražavajući **(mimezis)** dragovoljno njihov sistem vrednosti. U pogledu idolopokloničkog odnosa pojedinih istočnoevropskih naroda prema američkim kulturno-civilizacijskim vrednostima, ideologiji i načinu života otišlo se i korak dalje od Rusoove tvrdnje „da najjači nije nikad dovoljno jak ako svoju snagu ne pretvori u pravo, a poslušnost u dužnost".[294] Naj zato ne greši kad u privlačnosti američke kulture, zatim ideologije liberalizma i tržišne privrede vidi prvorazredan izvor moći-uticaja. Pored toga, značajni „novi" izvori američke moći su u odlučujućoj ulozi koju ova država igra u radu međunarodnih organizacija, a posebno se to odnosi na premoć SAD u odlučivanju u međunarodnim finansijskim i ekonomskim institucijama **(IMF, WB, WTO, GATT)**. Da se i ne govori o premoći SAD unutar neformalne svetske vlade, grupe sedam industrijski najrazvijenijih zemalja sveta - G-7. Još je **Mils**, naime, ispravno uočio kako „...pitanje ko je uključen u donošenje odluka je osnovno pitanje moći",[295] a Lasvel **(Lasswell)** i Kaplan određuju moć kao „učešće u procesu donošenja odluka".[296] U slučaju SAD, radi se o presudnoj ulozi u donošenju odluka...

O ogromnoj finansijskoj i,posledično, političkoj moći transnacionalnih i multinacionalnih korporacija je mnogo pisano i govoreno. Možda je dovoljno samo kazati da većina srednjih i malih država sveta ima manji nacionalni proizvod od kapitala kojim raspolažu pojedini od ovih privrednih kolosa. I u ovim pokazateljima, ističe Naj, SAD ima prednost nad ostalima: 34% najvećih multinacionalnih mastodonata imaju svoja sedišta u SAD. Uz sve napred rečeno, teško je sporiti tačnost Najovih teza o američkoj globalnoj premoći u tzv. novim dimenzijama moći. Ipak, Naj je, po našem mišljenju, prenaglasio značaj pomenutih „novih dimenzija i oblika ispoljavanja moći" u savremenim međunarodnim odnosima u nameri da istakne navodno nesporno američko vođstvo u svetskom poretku. Problematično je, takođe, da li je, zaista, reč o novim, samostalnim dimenzijama moći, ili samo o novim vidovima ispoljavanja, u suštini tradicionalnih izvora moći čiji je najsažetiji izraz, kao što je već naglašeno, dat u ukupnom društvenom proizvodu jedne zemlje (GNP) ili pokazateljima vojne snage. Konačno, da bi bilo koja država mogla da izvlači veću korist iz odnosa međuzavisnosti u međunarodnim odnosima, zatim, odlučujuće utiče na donošenje odluka u radu međunarodnih organizacija i međunarodnih finansijskih institucija, da bude u stanju da nameće

proizvode svoje kulture, ideološke vrednosti i način mišljenja, treba prethodno da poseduje odgovarajuće, najjače tradicionalne izvore moći, bez obzira koje oblike ispoljavanja oni imaju u stvarnosti međunarodnog života posle „hladnog rata". Otuda Naj, po našem mišljenju, ispoljava neosnovanu samouverenost tvrdeći da SAD u doglednoj budućnosti neće imati dostojnog izazivača; njihovo vođstvo će, navodno, biti ugroženo samo promenjenom prirodom moći i „izazovima transnacionalne međuzavisnosti".[297] Poređenja u tradicionalnim izvorima moći, naime, nisu više tako povoljna po SAD; „nove dimenzije moći" delimično i kratkotrajno prikrivaju činjenicu da drugi narodi i države sustižu i prestižu SAD u pojedinim oblastima... U svakom slučaju, moć u međunarodnim odnosima presudno oblikuje ukupni svetski poredak.

[1] Comte, Auguste, **Cours de philosophie positive**, Paris, str.137-155, navedeno prema: Tadić, **Nauka o politici**,...str. 209, 210. Kont, međutim, ne govori o teološkom, metafizičkom i pozitivističkom shvatanju poretka, nego politike.

[2] Andrić, Ivo, **Znakovi pored puta**, Beograd, 1983, str.326.

[3] Tadić, **Nauka o politici**,...,op.cit.,str.211.

[4] Webber, Max, **Privreda i društvo**, Prosveta, Beograd, 1976.

[5] Bull, Hedley, **The Anarchical Society, A Study of Order in World Politics**, London, Macmillan,1995.

[6] Comte, Auguste,...op.cit.str.137-155.

[7] Tadić, **Nauka o politici**,...op.cit.str.209.

[8] Augustine, **The City of God**, bx XIX ch.XII, Everyman's Library, 1950, p.249.

[9] „Dugi", jer po mišljenju Fernana Brodela zahvata razdoblje od 1450. do 1650. godine

[10] Brodel, Fernan, **Dinamika kapitalizma**, Sremski Karlovci, 1989, str.26.

[11] Isto, str.54-87.

[12] Isto, str.76.

[13] Isto, str.62.

[14] Isto, str.86.

[15] Isto, str.87.

[16] Isto, str.82.

[17] O tome govori ne samo u navedenom delu **„Protestantska etika i duh kapitalizma"**, nego podrobnije i u: **„Privreda i društvo"** (Wirtschaft und Gesellschaft), Prosveta, Beograd, 1976, str.484-530. **(„Religijska etika i svet")**

[18] Webber, Max, **Privreda i društvo**,...,Predgovor akademika Radomira Lukića, str.XII

[19] Isto, str.XII

[20] Brodel, Fernan, **Dinamika kapitalizma**,...op.cit.str.78.

[21] Isto, str.79.

[22] Braudel Fernand, **Civilisation materielle, Economie et Capitalisme XVe-XVIIIe Siecle**, Armand Colin, Paris, 1979, pp.11-70. Navedeno prema: Pirec/Jakšić, **Svetski kapitalistički sistem**, op. cit.

[23] Sismondi, Simonde de, **Nouveaux Principes d'economie politique**, Jean Weiller, 1971,str.19. Navedeno prema: Pirec/Jakšić, **Svetski kapitalistički sistem**, op. cit.

[24] Brodel, Fernan, **Dinamika kapitalizma**,...op.cit.str.90-91.

[25] Isto, str.117.

[26] Pirec/Jakšić, **Svetski kapitalistički sistem**, Ekonomika, Beograd, 1987, prilog Miroslava Vitorovića, str.431.

[27] Isto, prilog Fernana Brodela, str.117.

[28] Najistaknutiji predstavnici ove teorije su: Frank, Valerštajn, Amin, Alavi,...

[29] Wallerstein, Immanuel, **An Agenda for the World System Analysis, in Contending Approaches to World System Analysis**, Beverly Hills, Sage, 1983, pp.300-301.

[30] Wallerstein, Immanuel, **„The Modern World System as a Civilisation"**, Bielefeld, 1984,p.3.

[31] Sličan stav iznosi i: Gottllieb, R., **„Feudalism and Historical Materialism: A Critique and a Synthesis"**, Science and Society, No1, 1984,pp.22-23.

[32] Wallerstein, Immanuel, **Capitalist World Economy**, Essays, CUP, Cambridge, p.2. Navedeno prema: Pirec/Jakšić, **Svetski kapitalistički sistem**,...op.cit.str.29.

[33] Galtung, Johan, **Big Powers and World Feudal Structure**, EPR-IV, p.10. Navedeno prema: Dragan, Simić, **Pozitivan mir**,...op.cit.str.82.

[34] Isto, str.66.

[35] Galtung, Johan, **Patterns of Diplomacy. A Study of recruitment and career patterns of Norwegian diplomacy**, EPR IV 3., 1965,pp.81-82.; Galtung, Johan, **Foreign Policy Opinion**, PRIO, Oslo, 1964,p.46.

[36] Dahl, Robert A., **Modern Political Analysis**, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Yersey, 1963.

[37] Elihu, Katz, and Paul F. Lazarsfeld, **Personal Influence. The Part Played by People in the Flow of Mass Communicatios**, Columbia University Press, Glenconoe, 1955.

[38] Galtung, Johan, **A Structural Theory of Imperialism**, in EPR IV 1970.

[39] Wallerstein, Immanuel, **The Politics of World Economy**, CUP, Cambridge, 1984.

[40] Nye, Joseph S., Jr., **Bound to Lead: The Changing Nature of American Power**, New York, Basic Books, 1990.

[41] Wallerstein, **The Politics of World Economy**,...op.cit.p.5.

[42] Molnar, Tomas, **Liberalna hegemonija**, SKC, Beograd, 1996.

[43] Toynbee, Arnold J., **A Study of History**, Abridgement V-VIII,...op.cit.p.327.

[44] Slater, David, **Contesting occidental visions of the global: the geopolitics of theory and North-South Relations**, „Beyond Law", ILSA, Bogota, Columbia, December, 1993./

[45] North, Douglass C. and Robert Paul Thomas, **The Rise of the Western World: A New Economic History**, New York: Cambridge University Press, 1973.

[46] Sličan stav zauzima i prof. Ljubomir Tadić u: **Nauka o politici**,...op.cit.str.219.

[47] Isto, str.206.

[48] Pirec/Jakšić, **Svetski kapitalistički sistem**,...op.cit.str.497.

[49] Kant, Immanuel, **Kritik der Vernunt**, Hamburg, 1956, str.748.

[50] O tome pišu Anatol Rapoport i, posebno, Bertalanfi u: **General System Theory: A New Approach to Unity of Science**, 1951.; **General System Theory. Foundations Development, Applications**, 1968; Unity and Diversity of Systems,1969.

[51] Tadić, Ljubomir, **Nauka o politici**,...op.cit.str.212,213.

[52] Dougherty&Pfaltzgraff, **Contending Theories of International Relations**, Harper&Row Publishers, New York, 1981,pp.134-180.

[53] Deutsch, Karl W., **The Nerves of Government**, The Free Press, New York, 1964, pp.250-254.

[54] Dougherty&Pfaltzgraff, **Contending Theories**,...op.cit.p.138.

[55] Primera radi, Hobs daje jedno takvo određenje sistema: „Pod sistemom ja razumem bilo koji broj ljudi okupljen povodom nekog interesa ili posla bio on dozvoljen ili nedozvoljen" - Hobbes, **Leviathan**, Oxford, 1946,p.146.

[56] Boulding, Keneth E., **The Image: Knowledge in Life and Society**, University of Michigan Press, 1956,p.8.

[57] Parsons, Talcott, **Order and Community in the International Social System**, The Free Press, New York, 1961,pp.120,121.

[58] Parsons, Talcott, **Sociological Theory and Modern Society**, The Free Press, New York, 1967,pp.467-468.

[59] Deutsch, Karl W., **The Nerves of Government**,...op.cit.pp.248,249.

[60] Fox, William T.R., **Foreword, System and Process in International Politics by Morton Kaplan**, New York, 1975.

[61] Luard, Evan, **Conflict and Peace in the Modern International System; A Study of the Principles of International Order**: Macmillan,1988.; Wight, Martin, **Systems of States**, UK:Leicester University Press, 1977.; Kaplan, Morton, **System and Process in the International Politics**, New York, Wiley, 1957.

[62] Holsti, **International Politics**, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1967.p.29.

[63] Kaplan, Morton, **System and Process**...op.cit.p.1.

[64] Isto, str.1.

[65] Rosecrance, Richard N., **Action and Reaction in World Politics**, Boston:Little Brown,1963,pp.280-296.

[66] Isto, str.287.

[67] Isto, str.304.

[68] Haas, Ernst B., **„On Systems and International Regimes"**, „World Politics",XXVII, 1975,pp.151,152.

[69] Isto, str.152.

[70] Holsti, **International Politics**,...op.cit.pp.31-96.

[71] Luard, E., **Conflict & Peace in the Modern International System**, 1968.

[72] Modelski, George, **„Agraria and Industria: Two Models of International Systems"**, Princeton University Press, Princeton, 1961,pp.121,122.

[73] Isto

[74] Ashby, Ross W., **Design for a brain**, New York, Wiley, 1952.

[75] Kaplan, Morton A., **New Approaches to International Relations**, New York. St. Martins, 1968, p.388.

[76] Kaplan, Morton A., **System and Process in International Politics**,...op.cit.p.21.

[77] Kaplan, Morton A., **Some Problems of International System Research**, „International Political Communities", Doubleday, 1966, pp.486-496. Nevedeno prema: Miletić, Dr Andreja, **Nacionalni interes u američkoj teoriji međunarodnih odnosa**, SA, Beograd, 1978, str.55.

[78] Miletić, Dr Andreja, **Nacionalni interes u američkoj teoriji međunarodnih odnosa**,...op.cit.str.55.

[79] Kaplan, Morton A., **System and Process in International Politics**,...op.cit. pp.22-36.

[80] Kaplan, Morton A., **Some Problems of International System Research**,...op.cit.p.478.

[81] Morgenthau, Hans, **Politics among Nations**, Knopf, 5th ed.rev. New York, 1978, pp.226,227.

[82] Kaplan, Morton A., **System and Process**...op.cit. p.23.

[83] Isto, str.36-43.

[84] Isto, str.42.

[85] Doguherty & Pfaltzgraff, **Contending Theories of International Relations**,...op.cit. p.158.

[86] Kaplan, Morton A., **System and Process**...op.cit. p.45.

[87] Isto, str.48.

[88] Isto, str.48.

[89] Isto, str.48.

[90] Isto, str.49.

[91] Isto, str.50.

[92] Reinken, Donald L., **„Explorations of the Balance of Power: A Progress Report"**, in Morton Kaplan, ed. **New Approaches to International Relations**,...op.cit. pp.459-481.

[93] Kaplan, Morton A., **System and Process**...op.cit. p.52.

[94] Miletić, Dr Andreja, **Nacionalni interes u američkoj teoriji međunarodnih odnosa**,...op.cit. str.58.

[95] Deutsch, Karl W. and Singer, David J., **Multipolar Power Systems and International Stability**, World Politics, XVI (April 1964) p.390.

[96] Isto, str.390.

[97] Dougherty & Pfaltzgraff, **Contending Theories**...op.cit. p.162.

[98] Hoffmann, Stanley, **Weigting the Balance of Power**, Foreign Affairs 59, July 1972, pp.618-643.

[99] Yalem, Ronald, **Tripolarity and the International System**, ORBIS, Winter 1972, p.1055.

[100] Singer and Small, **Alliance Aggregation and the Onset of War**, Free Press, New York, 1968, pp.247-286.

[101] Waltz, Kenneth N., **International Structure, National Force and the Balance of World Power**, Journal of International Affairs, XXi, No2, 1967, p.229.

[102] Rosecrance, Richard N., **Bipolarity, Multipolarity and the Future**, Journal of Conflict Resolution, X, 1966, p.322.

[103] Young, Oran R., **Political Discontinuities in the International System**, World Politics, XX, 1968, p.369.

[104] Simić, Dragan, **Pozitivan mir**, Akademia Nova, Beograd, 1993.

[105] Galtung, Johan, **Structural Analysis**, Graphs nad Structures as Indicators, PRIO, Oslo, 1978, p.12.

[106] Isto, str.12.

[107] Galtung, Johan, **A Structural Theory of Imperialism**, in EPR, IV, pp.437-481.

[108] Harold and Margaret Sprout, **The Ecological Perspective on Human Affairs with Special Reference to International Politics**, Princeton University Press, Princeton, 1965, p.208.

[109] Hoffmann, Stanley, **Theory as a Set of Questions**,...op.cit. p.44.

[110] Isto, str.44.

[111] Hoffmann, Stanley, **International Relations: The Long Road to Theory**, Free Press, New York, 1961, p.426.

[112] Modelski, George, **The Promise of Geocentric Politics**, World Politics, 22, No4, 1970, p.631.

[113] Merton, Robert A., **Social Theory and Social Structure**,...op.cit. pp.37-42.

[114] Aron, Raymond, **Peace and War**, Doubleday, New York, 1966, p.94.

[115] Isto, str.2.

[116] Isto, str.8.

[117] Dougherty & Pfaltzgraff, **Contending Theories**...op.cit. p.121.

[118] Aron, Raymond, **Paix et Guerre entre les Nations**, Calman-Levy, Paris, 1962;1984, pp.108-113.

[119] Isto, str.137-157.

[120] Hoffmann, **Stanley, Gullivers troubles or the setting of American Foreign Policy**, Mc Graw-Hill Book Co, New York, 1968.

[121] Isto

[122] Hoffmann, Stanley, **Gulivers troubles**...op.cit. pp.344-347. Navedeno prema: Miletić, Dr Andreja, **Nacionalni interes u američkoj teoriji međunarodnih odnosa**,...op.cit. str.145.

[123] Morgenthau, Hans, **Dilemmas of Politics**, The University of Chicago Press, 1958, p.54.

[124] Isto

[125] Morgenthau, Hans, **„What is the National Interest of the United States?"**, **„In Defense of National Interest"**, pp.5,6,11; „A New Foreign Policy for the United States", p.157. Navedeno prema: Miletić, Dr Andreja, **Nacionalni interes u američkoj teoriji međunarodnih odnosa**,...op.cit. str.48.

[126] Kennan, George, **American Diplomacy 1900-1950**, University of Chicago Press, Chicago, 1951, pp.102, 103.

[127] Lindberg, Leon N., **Political Integration**... Navedeno prema: Pfaltzgraff & Dougherty, **Contending Theories**...op.cit. pp.109, 110.

[128] Kissinger, Henry A., **A World Restored - Europe After Napoleon: The Politics of Conservativism in a Revolutionary Age**, Grosset and Dunlap, New York, 1964.

[129] Isto, str.1.
[130] Isto, str.2.
[131] Isto, str.1.
[132] Isto, str.4.
[133] Kissinger, Henry A., **White House Years**, Little Brown Company, Boston, 1979, p.232.
[134] Kissinger, Henry A., **Domestic Structure and Foreign Policy**, in **American Foreign Policy**, New York, 1977, p.12.
[135] Strausz-Hupe, Robert and Possony, Stefan T., **International Relations**, Mac Grow-Hill, New York, 1954, p.11.
[136] Hupe, Kintner, Dougherty and Cottrell, **Protraced Conflict**, Harper & Row, New York, 1959, pp.8,9.
[137] Pfaltzgraff & Dougherty, **Contending Theories**...op.cit. pp.119,120.
[138] Haas, Ernst, **International Subsystems: Stability and Polarity**, World Politics, 1970.
[139] Haas, Ernst B., **On Systems and International Regimes**, World Politics, 1975, pp.151,152.
[140] McLelland, Charles, **Theory and International System**, The MacMillan Co, New York, 1966.
[141] Po merilu složenosti, Barton govori o sledećim tipovima sistema: basic, operational, behavioral, purposeful, controling, linked, administrative and political.
[142] O tome vidi: Pfaltzgraff & Dougherty,...op.cit. pp.417-467.
[143] Hobbes, Thomas, **Leviathan**, Oxford, 1967, pp.109,174; Dahrendorf, Ralph, **Class and Class Conflict in Industrial Society**, Stanford University Press, 1959, p.157.
[144] Groom and Taylor, **Functionalism and International Relations**, u **Theory and Practice in International Relationas: Functionalism**, New York, Crane-Russak, New York, p.2.
[145] Mitrany, David, **International Cooperation in Action**, International Association, Brussels, 1959.
[146] O tome vidi: Haas, Ernst B., **Beyond the Nation-State**, Stanford University Press, 1964, p.29; Etzioni, Amitai, **Political Unification**, Holt, Reinhart and Winston, New York, 1965, p.4.
[147] Wiener, Norbert, **Cybernetics**, M.I.T. Press, Navedeno prema: Deutsch, Karl W., **The Nerves of Government**,...op.cit. p.77.
[148] Reč je o: 1) stanju pred udruživanje, 2) procesu udruživanja; 3) istraživanju sektora koji se udružuju i 4) završnom stanju udruživanja. Kad je reč o primeni ovog modela Ecioni je ukazivao na sledeće primere: Zapadnoindijska federacija (1958-1962) ; Nordijsko udruženje (1953-1964); Ujedinjena Arapska Republika (UAR-1958-1961) i, konačno, Evropska ekonomska zajednica - EEC (1958-).
[149] U ovom slučaju se ide od tzv. podzajednica (subcommunities), preko preko političke zajednice na regionalnom stupnju, sve do prerastanja regionalnih zajednica u svetsku: Etzioni, Amitai, **The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes**, The Free Press, New York, 1968, pp.585,586,589.

[150] Etzioni, Amitai, **Political Unification**,...op.cit. p.14.
[151] Nye, J.S., **Patterns and Catalysts in Regional Integration / u International Regionalism: Readings**, Boston: Little Brown, 1968, pp.333-349.
[152] Isto, str.344.
[153] Bull, Hedley, **The Anarchical Society, A Study of Order in World Politics**, Second Edition, MacMillan, London, 1995, p.VII
[154] Isto, str.VIII
[155] Isto, str.X,XI
[156] Isto, str.XV
[157] Isto, str.XVI
[158] Schwarzenberger, Georg, **The Dynamics of International Law**, Professional Books Limited, Great Britain, 1976, p.4.
[159] Isto, str.4.
[160] Isto, str.35.
[161] Isto, str.117.
[162] Isto,str.34.
[163] Isto, str.64.
[164] Isto, str.36.
[165] Isto, str.39.
[166] Isto, str.117,118.
[167] Bull, Hedley, **The Anarchical Society**,...op.cit. pp.3,4.
[168] Isto, str.4.
[169] Isto, str.4.
[170] Isto, str.8-19.
[171] Isto, str.8.
[172] Aron, Raymond, **Paix et Guerre entre les Nationas**,...op.cit.
[173] Kautilya, **Arthasastra**,...op.cit.
[174] Wight, Martin, **Systems of States**, Leicester University Press, London, 1977, p.1.
[175] Isto
[176] Isto
[177] Heeren, A.H.L., **A Manual of the History of the Political System and its Colonies**, Oxford Talboys, 1834, V.1. p.V Navedeno prema: Bull, **The Anarchical Society**...op.cit. p.12.
[178] Isto, str.13.
[179] Isto, str.15.
[180] Isto, str.16.
[181] Kissinger, Henry A., **A World Restored** - ...op.cit. p.1.
[182] Isto, str.2.
[183] Kaplan, Morton, **System and Process**,...op.cit. p.23.

[184] Bull, **The Anarchial Society**,...op.cit. p.16.
[185] Vidi o tome: Nolte, Ernst, **Fašizam u svojoj epohi**, Prosveta, Beograd, 1990.
[186] Bull, Hedley, **The Anarchical Society**,...op.cit. p.19.
[187] Isto, str.19.
[188] Frankel, Joseph, **International Relationas**, Oxford University Press, London, 1969, pp.117-119.
[189] Bull, **The Anarchical Society**,...op.cit. p.21.
[190] Goldstein, Joshua, **International Relations**,...op.cit. pp.223-225.
[191] Bull, **The Anarchical Society**,...op.cit. p.21.
[192] Isto, str.21.
[193] Isto, str.63,64.
[194] Oppenheim, L., **International Law**, London, Longmans, 1905, Navedeno prema: Bull,...op.cit. p.73.
[195] Hart, **Concept of Law**, Navedeno prema: Bull,...op cit. pp.128,129.
[196] Kelsen, Hans, **The General Theory of the Law and State**, Harvard University Press, 1946.
[197] Austin John, **The Province of Jurisprudence Determined**, Weinfeld & Nicolson, London, 1954.
[198] Lauterpacht, Hersch, **International Law and Human Rights**, Steven & Son, London, 1950.
[199] Falk, Richard, **The Status of Law in International Society**, Princeton University Press, Princeton, 1970, p.177.
[200] Bull, **The Anarchical Society**,...op.cit. p.134.
[201] Isto, str.134.
[202] Isto, str.137.
[203] Oppenheim,...op.cit. p.1.
[204] Reč je o sledećim delima: Jessup, Philip C., **Transnational Law**, Yale University Press, 1956.; Jenks, Wilfred C., **The Common Law of Mankind**, Stevens & Son, London, 1958.; Corbett, Persy E., **The Growth of World Law**, Princeton University Press, 1971.
[205] Roling, B.V.A., **International Law in an Expanded World**, Djambatan, Amsterdam, 1960. p.83.
[206] Friedmann, Wolfgang, **The Changing Structure of International Law**, Stevens & Son, London, 1964.
[207] Jenks, Wilfred C., **Freedom and Welfare**, Stevens & Son, London, 1963, p.5.
[208] Falk, Richard, **McDougal and Feliciano's Law and Minimum World Public Order**, Natural Law Forum, vol.8, 1963, p.172.
[209] Falk, Richard, **The End of World Order**, Holmes & Meier, New York, 1983.
[210] Bull, **The Anarchical Society**,...op.cit. pp.240,241.
[211] Huntington, Samuel, **The Clash of Civilisations**, Foreign Affairs, Summer, 1993.
[212] Brzezinski, Zbigniew, **Power and Morality**, World Monitor, January, 1993.
[213] Bull, **The Anarchical Society**,...op.cit. p.242.

[214] Hoffmann, Stanley, **Rousseau on War and Peace**, London, Pall Mall Press, 1965.
[215] Cobden, Richard, **The Political Writings of Richard Cobden**, Cassel, 1886, p.3. Nevedeno prema: Bull, **The Anarchical Society**,...op.cit. pp.242-243.
[216] Isto
[217] Ono što danas pokušavaju da učine SAD, sredinom našeg stoleća činila je nacistička Nemačka u nameri da stvori Novi poredak **(Neue Ordnung)**.
[218] O tome vidi u: Falk, Richard and Mendlovitz, Saul, **The Strategy of World Order**, I, New York, 1966.; Platformu svetskih federalista iznose Nash, V., **World Must be Governed**, New York, 1949, i, Clarke, A.A.D., **The Imperative to Human Survival**, Boston, 1971.
[219] Bull,...op. cit. p.245.
[220] Isto
[221] Isto
[222] Isto, str.246.
[223] Falk, Richard A., **A New Paradigm for International Legal Studies**, Yale Law Journal, vol.84, 1975.
[224] Falk, Richard A., **Evasions of Sovereignty, Contending Sovereignties - Redefining Political Community**, edited by Walker & Mendlovitz, Lynne Reinner Publishers, Boulder and London, 1990, pp.61-78.
[225] Bull,...op.cit p.255.
[226] O tome detaljnije u zborniku: **Contending Sovereignties - Redefining Political Community**, Walker & Mendlovitz,...op.cit.
[227] Najbolji primer za to predstavlja krajnje pristrasno mešanje OUN u jugoslovenski građanski rat. Ova „univerzalna" međunarodna organizacija je, pod plaštom uspostavljanja mira i doturanja humanitarne pomoći ugroženom stanovništvu, poslužila i kao oruđe za nametanje volje i sprovođenja interesa njenog najmoćnijeg člana posle „hladnog rata".
[228] Bull, ...op.cit. pp.258-260.
[229] Huntington, Samuel P., **Transnational Organizations in World Politics**, World Politics, vol.XXV, No3, 1973, p.336.
[230] Toynbee & Ikeda, **Choose Life**,...op.cit.
[231] Npr., **„World Order Models Project"** - WOMP
[232] Brzezinski, Zbigniew, **Between Two Ages**, Viking Press, New York,1970, p.19.
[233] Isto, str.3.
[234] Falk, Richard A., **A New Paradigm for International Legal Studies**,op.cit.
[235] Reč je o sledećim studijama: Black, Cyril E. and Falk, Richard A., **The Future of International Legal Order;** Falk, Richard A., **This Endangered Planet: Prospects and Proposals for Human Survival**, Random House, New York, 1971.; Falk, Richard A., **The End of World Order**,...op.cit.
[236] Ovu kovanicu je upotrebljavao Karl Dojč da bi označio dugotrajnije, miroljubive odnose država u pojedinim delovima sveta kao npr., odnose SAD i Kanade; SAD i Velike Britanije, potom, odnose između država Skandinavskog poluostrva,...

III „Novi svetski poredak“

3.1. „Novi svetski poredak“ u poslehladnoratovskim međunarodnim odnosima

Istraživanje značenjskog sadržaja kovanice „novi svetski poredak“ je istovremeno i povod za pokušaj utvrđivanja prirode i dubine promena stvarnih međunarodnih odnosa posle „hladnog rata“. Prethodni deo rada je imao za cilj da pokaže svu složenost, obuhvatnost i višeznačnost pojma „poredak“ u najširem smislu; tako su, mimo ugla posmatranja nauke o međunarodnim odnosima, izložena shvatanja ove temeljne kategorije u verskim učenjima, filozofskim promišljanjima, najrazličitijim metafizičkim zamislima, kao i u nauci o politici uopšte. U meri u kojoj je tako nešto moguće, učinjen je, takođe, i pokušaj jasnijeg razgraničavanja, a u pojedinim slučajevima i određivanja, odnosa poretka i njemu srodnih pojmova. Kad je reč o ispitivanju promena u međunarodnim odnosima, koje su se nesumnjivo zbile krajem osamdesetih i početkom devedestih godina XX veka, pojam poredak se i dalje netačno koristi ne samo u svakodnevnom i političkom govoru, nego i u stručnim raspravama iz oblasti međunarodne politike. Počev od toga da, osim Hedlija Bula[1], niko od autora koji su pisali o poslehladnoratovskim međunarodnim odnosima i pominjali, na ovaj ili onaj način, „novi svetski poredak“, ne postavlja uopšte neophodna prethodna pitanja: šta je to međunarodni/svetski sistem a šta poredak, i u čemu se oni međusobno razlikuju, da li se, konačno, u

današnjim međunarodnim odnosima može uopšte govoriti o postojanju poretka? Radi se, razume se, o zahtevima rasprave koja ima naučne ili filozofsko-teorijske namere; dnevni i politički govori, naime, „lako podnose“ netačnosti, opšta mesta, oveštale fraze i najrazličitija praznoslovljenja krupnim rečima...Ogromna većina pisane građe i osvrta, do kojih se može doći u pravoj bujuci napisa o ovoj, ipak, unekoliko i pomodnoj temi, nema potrebnu naučnu ili teorijsku ozbiljnost, bilo da je reč o radovima većeg obima (knjigama) ili, što je češći slučaj, člancima u časopisima. Treba primetiti da je naša nauka o međunarodnim odnosima pretežno podražavala pomenutu plitku propagandnu publicistiku.

Mišljenje o tome kada je osnovano govoriti o poretku, a kada o raznovrsnim oblicima međunarodnih/svetskih sistema izloženo je ranije u ovom radu; iz razloga njegove velike prihvaćenosti, kao i zbog toga što „pokriva“ gotovo sve strane međunarodnog života, u narednoj raspravi će biti korišćen uglavnom pojam poredak, ređe sistem. Doduše, kao što je već utvrđeno, naučno bi bilo jedino ispravno kakvoću današnjih odnosa naroda i država označavati pre kao međunarodni/svetski sistem, nego kao međunarodni/svetski poredak. „Novi svetski poredak“ je, inače, samo jedan od mogućih naziva za promenjene međunarodne odnose posle „hladnog rata“ u okviru kojih se rađa/stvara novi poredak – **in statu nascendi**. Samo ispitivanjem stvarnih odnosa može se odgovoriti na pitanja da li je uopšte reč o poretku, a ako jeste, koliko je i u čemu taj poredak zaista nov i svetski? Utemeljeni odgovori na postavljena pitanja razrešavaju nedomicu ima li ili nema u savremenim međunarodnim odnosima „novog svetskog poretka“. Inače, pravilnije je, onda, razdoblje istorije u kome živimo nazvati vremenom posle nekog prelomnog događaja ili post-erom. Stenli Hofman tim povodom veli da smo danas žitelji „sveta koji je potpuno bez primera. Ovaj svet je veoma teško odrediti...kada za jednu eru ne znate kakva je, zovete je **posle neke druge** (kurziv D.S.)“.[2]

Tadašnje i, na osnovu njega, buduće stanje stvari u međunarodnim odnosima posle „hladnog rata“, što je inače samo „neuralgično jezgro“ ovog istraživanja, prvi je, posle neodređenih fraza Mihaila Gorbačova o tzv. novom poretku mira, „novom poretku“ i „novim međunarodnim odnosima“, oduševljeno nazvao „novim svetskim poretkom“ američki predsednik Džordž Buš **(George Bush 1988-1992.)** u vreme trajanja tzv. zalivske krize, 1990. godine.[3] Ovaj, za ozbiljnu nauku gotovo nevažan podatak treba istaći zato što će veliki broj anali-

III „Novi svetski poredak“

3.1. „Novi svetski poredak“ u poslehladnoratovskim međunarodnim odnosima

Istraživanje značenjskog sadržaja kovanice „novi svetski poredak“ je istovremeno i povod za pokušaj utvrđivanja prirode i dubine promena stvarnih međunarodnih odnosa posle „hladnog rata“. Prethodni deo rada je imao za cilj da pokaže svu složenost, obuhvatnost i višeznačnost pojma „poredak“ u najširem smislu; tako su, mimo ugla posmatranja nauke o međunarodnim odnosima, izložena shvatanja ove temeljne kategorije u verskim učenjima, filozofskim promišljanjima, najrazličitijim metafizičkim zamislima, kao i u nauci o politici uopšte. U meri u kojoj je tako nešto moguće, učinjen je, takođe, i pokušaj jasnijeg razgraničavanja, a u pojedinim slučajevima i određivanja, odnosa poretka i njemu srodnih pojmova. Kad je reč o ispitivanju promena u međunarodnim odnosima, koje su se nesumnjivo zbile krajem osamdesetih i početkom devedestih godina XX veka, pojam poredak se i dalje netačno koristi ne samo u svakodnevnom i političkom govoru, nego i u stručnim raspravama iz oblasti međunarodne politike. Počev od toga da, osim Hedlija Bula[1], niko od autora koji su pisali o poslehladnoratovskim međunarodnim odnosima i pominjali, na ovaj ili onaj način, „novi svetski poredak“, ne postavlja uopšte neophodna prethodna pitanja: šta je to međunarodni/svetski sistem a šta poredak, i u čemu se oni međusobno razlikuju, da li se, konačno, u

današnjim međunarodnim odnosima može uopšte govoriti o postojanju poretka? Radi se, razume se, o zahtevima rasprave koja ima naučne ili filozofsko-teorijske namere; dnevni i politički govori, naime, „lako podnose“ netačnosti, opšta mesta, oveštale fraze i najrazličitija praznoslovljenja krupnim rečima...Ogromna većina pisane građe i osvrta, do kojih se može doći u pravoj bujuci napisa o ovoj, ipak, unekoliko i pomodnoj temi, nema potrebnu naučnu ili teorijsku ozbiljnost, bilo da je reč o radovima većeg obima (knjigama) ili, što je češći slučaj, člancima u časopisima. Treba primetiti da je naša nauka o međunarodnim odnosima pretežno podražavala pomenutu plitku propagandnu publicistiku.

Mišljenje o tome kada je osnovano govoriti o poretku, a kada o raznovrsnim oblicima međunarodnih/svetskih sistema izloženo je ranije u ovom radu; iz razloga njegove velike prihvaćenosti, kao i zbog toga što „pokriva“ gotovo sve strane međunarodnog života, u narednoj raspravi će biti korišćen uglavnom pojam poredak, ređe sistem. Doduše, kao što je već utvrđeno, naučno bi bilo jedino ispravno kakvoću današnjih odnosa naroda i država označavati pre kao međunarodni/svetski sistem, nego kao međunarodni/svetski poredak. „Novi svetski poredak“ je, inače, samo jedan od mogućih naziva za promenjene međunarodne odnose posle „hladnog rata“ u okviru kojih se rađa/stvara novi poredak – **in statu nascendi**. Samo ispitivanjem stvarnih odnosa može se odgovoriti na pitanja da li je uopšte reč o poretku, a ako jeste, koliko je i u čemu taj poredak zaista nov i svetski? Utemeljeni odgovori na postavljena pitanja razrešavaju nedomicu ima li ili nema u savremenim međunarodnim odnosima „novog svetskog poretka“. Inače, pravilnije je, onda, razdoblje istorije u kome živimo nazvati vremenom posle nekog prelomnog događaja ili post-erom. Stenli Hofman tim povodom veli da smo danas žitelji „sveta koji je potpuno bez primera. Ovaj svet je veoma teško odrediti...kada za jednu eru ne znate kakva je, zovete je **posle neke druge** (kurziv D.S.)“.[2]

Tadašnje i, na osnovu njega, buduće stanje stvari u međunarodnim odnosima posle „hladnog rata“, što je inače samo „neuralgično jezgro“ ovog istraživanja, prvi je, posle neodređenih fraza Mihaila Gorbačova o tzv. novom poretku mira, „novom poretku“ i „novim međunarodnim odnosima“, oduševljeno nazvao „novim svetskim poretkom“ američki predsednik Džordž Buš **(George Bush 1988-1992.)** u vreme trajanja tzv. zalivske krize, 1990. godine.[3] Ovaj, za ozbiljnu nauku gotovo nevažan podatak treba istaći zato što će veliki broj anali-

tičara međunarodnih odnosa posle „hladnog rata" govoriti o „novom svetskom poretku" kao poretku Džordža Buša.

Donekle razumljivo za prvog čoveka jedine preostale supersile koja je izašla kao pobednica iz „hladnog rata" sa neviđeno velikim mogućnostima da oblikuje novonastale odnose po meri vlastitih interesa i vrednosti, Buš je, pod utiskom neočekivanog urušavanja jedinog takmaca u nadgornjavanju za svetsko gospodstvo, ditirambski ushićeno opisao svet budućnosti koji se rađa. Ponesen dalekosežnošću posledica sloma „istočnog bloka", koje su, inače, veće i sudbonosnije po budućnost svetskog poretka i ukupnog ljudskog roda, nego što su to bile posledice oba svetska rata u ovom veku zajedno, Buš „propoveda" novo doba pod zvučnim imenom „novi svetski poredak" u kome će, navodno, „jaki štititi slabe, vladavina prava prevagnuti u međunarodnim odnosima, a Povelja Ujedinjenih nacija konačno biti primenjena".[4] Da ovako nešto nije izgovorio predsednik SAD, verovatno bi smo se samo osmehnuli na toliku „naivnost"; to se posebno odnosi na reči da njegova „vizija prevazilazi okvire jedne male zemlje, to je velika ideja; novi svetski poredak...mirno rešavanje sporova, poredak koji se zasniva na „novim načinima saradnje sa drugim nacijama, solidarnost protiv agresije, smanjena i nadzirana skladišta oružja i pravično postupanje prema svim narodima".[5] Zanimljivo je da Buš, kao i mnogi tumači njegovih maglovitih „određenja" sadržine „novog svetskog poretka", ističu u prvi red novih odnosa poštovanje pravila međunarodnog prava i, navodno, presudnu ulogu koja treba da pripadne svetskim međunarodnim organizacijama, posebno Ujedinjenim nacijama.[6] Stekao se, naime, privid da je, nestankom ravnoteže snaga pre svega između dva glavna takmaca globalnog sistema, u prvih nekoliko godina posle „hladnog rata" dostignuta dugo priželjkivana, po međunarodni mir i bezbednost idealna, jednoglasnost u Savetu bezbednosti. Neki su isticali činjenicu da pri donošenju odluka više niko ne stavlja veto, kao prvorazredan dokaz trijumfa pravnog poretka univerzalne međunarodne organizacije, Ujedinjenih nacija. Takvi pojedinci „juridicistički" jednostrano previđaju istinu da je međunarodno pravo, kao oblik „primitivnog prava", u uslovima kada nema globalne ravnoteže snaga, postalo alatka najmoćnijoj državi sveta i njenim saveznicima da zakonito ostvaruju svoje posebne interese i nameću drugima vlastite vrednosti.

Dalje, u velikoj meri zbog njene nerazrađenosti, u „Bušovu sintagmu" su proizvoljno učitavani najrazličitiji i protivrečni sadržaji u nameri da se podrži ili dokuči „pravi smisao" u osnovi samo političke akcione parole i pojmi „zbiljska istina međunarodne stvari" **(verita effetualle delle cose)**. U tim i takvim „razjašnjavanjima" raspon zauzetih stavova i mišljenja je zaista veliki: od Bušovih reči o navodnoj „odgovornosti za sudbunu čitavog čovečanstva koju je za SAD nametnuo uspeh u hladnom ratu"[7] sve do odbacivanja „novog svetskog poretka" kao „novog svetskog smrada" u osvrtu Pita Hemila **(Pete Hamill)**.[8] Bez vodećeg merila razlikovanja, najčešće duboko prožeti ideološkim predubeđnjima, a u najvećoj meri tumarajući po mraku nepoznavanja stvari o kojoj raspravljaju, najveći broj autora sa Zapada i kod nas, pokušavao je da dokuči pravu sadržinu Bušove sintagme: Koji je svetski poredak u pitanju? Kakvi su mu oblici ispoljavanja – stvarni i poželjni?...[9]

Ideje i zalaganja za stvaranje nekakvog „novog svetskog poretka" prisutni su, inače, među Amerikancima još od vremena nastanka ove države.[10] Mnogo je već napisano i kazano o njihovom iskrenom verovanju kako je američka nacija predodređena da igra posebnu ulogu i istoriji; počev od političara i intelektualne elite, sve do običnih građana „kuće na brdu" **(George Washington)**, veruje se u pozvanje koje je „dodeljeno" ovoj državi i narodu. Uostalom, kao što je dobro poznato, američkom spoljnom politikom naporedo „teku," međusobno se boreći za prvenstvo, dve struje: idealistička i realistička. Predstavnici idealističko-institucionalističkog pristupa izučavanju međunarodnih odnosa zasnivaju svoje mišljenje o ulozi i mestu SAD u svetskoj politici i međunarodnim odnosima uopšte na uverenju o pozvanju koje, navodno, ima ovaj narod iz „novog sveta" među ostalim narodima. Za razliku od „realista", zagovornici ovog pristupa su više govorili o „misiji", „šampionima demokratije" **(Willson W.)**, „neprevaziđenim vrednostima zapadne pluralističke liberalne demokratije"; u osnovi, „idealisti" i „realisti" predstavljaju, po našem mišljenju, samo dva lica jedne iste medalje – dva različita načina kako da se što delotvornije ostvare američki nacionalni interesi. Otuda je, za objektivno istraživanje međunarodnih odnosa i spoljne politike SAD, od malog značaja razlikovanje između pomenutih „škola". Primera radi, u praksi se nedavno dogodilo da bivši američki predsednik Džordž Buš, govoreći „punim ustima" o visokim načelima i vrednostima kojima njegova zemlja teži u izgradnji novog „poretka mira i pravde", istovremeno posegne za najsurovijim sredstvima obračuna sa vojnički daleko slabijom državom. Treba ponoviti, radi se samo o različitim pristupima koji imaju podudarne krajnje ciljeve: kako

ostvariti vlastite nacionalne interese, nametnuti drugima svoje vrednosti, zadržati i učvrstiti vodeće mesto u svetskom sistemu...

Još je zaposedanjem geografskog prostora Evropljanima nepoznatog posle Kolumbovog prispeća na američke obale, gromoglasno najavljivan početak „Novog doba" **(New Age)**. Od XVI veka može se pratiti upotreba kovanica „novo doba", „novi poredak", čak i „novi svetski poredak"; navedeni izrazi su korišćeni da označe novonastajuće stanje stvari, najčešće kao sinonimi bez isključivo političkog sadržaja.[11] Pomenute sintagme, pomoću kojih su njihovi tvorci nameravali da označe nove odnose u kojima žive i kojima streme, veoma je teško razvrstavati po nekom jedinstvenom merilu kao i utvrditi pouzdano njihov značenjski sadržaj i pojmovni obuhvat. Jednako kao što sličan napor nije urodio plodom u slučaju rasvetljavanja Bušove akcione parole izrečene u predvečerje rata u Persijskom zalivu.

Pored već pominjanog neuspešnog pokušaja fašističke Nemačke i njenih saveznika da stvore novi poredak **(Neue Ordnung)** u Evropi i čitavom svetu, treba, u najkraćem, izložiti i razvoj ideje i ideologije svetskog poretka kao „novog svetskog poretka" u SAD budući da se ova država posle „hladnog rata" javlja u ulozi demijurga stvaranja novog globalnog odnosa snaga. Osim sporadične upotrebe pojma poredak ili kovanica „svetski poredak" i, ponekad, „novi poredak u međunarodnim odnosima", teško je govoriti, kad je reč o SAD do II svetskog rata, o postojanju razvijene misli o poretku ili produbljenih i zaokruženih koncepata. Premda takvi uvidi nemaju veći značaj za ovo istraživanje, ne treba potpuno isključiti mogućnost da se u nekom od političkih govora ili stručnoj raspravi o spoljnoj politici i međunarodnim odnosima nalaze, nagovešteni, stavovi pojedinih Amerikanaca ili njihove vlade o međunarodnom/svetskom sistemu/poretku. To se posebno odnosi na mnogobrojne izjave zvaničnika države, dokumenata o spoljnoj politici, „poslanice" američkih predsednika ili učenja (npr., Monroova doktrina, Manifest sudbine,...) iz kojih se pouzdano može pratiti kretanje stavova ove države prema spoljnom svetu i međunarodnom poretku.

„Ujedinjenje globusa"[12] pod vođstvom Zapada, kao način da se prevaziđu navodne ograničenosti sistema država, prvi je otvoreno u Americi, u obliku razvijenog učenja, predlagao Robert Štraus-Ipe **(Hupe)**. Za njega je ostvarenje američke hegemonije u formi svetske države bio dijalektički neizbežan ishod: iz produženog sukoba sa SSSR-om **(„protraced conflict")** Zapad, na čelu sa SAD, ima, naime, „zadatak da oblikuje budući svetski poredak".[13] „Novi svetski poredak," po Ipeu, mora da bude izgrađen na vrednostima civilizacije zapadnog hrišćanstva koja će, inače, kako je on još početkom pedesetih godina XX veka samouvereno tvrdio, sigurno pobediti u „hladnom ratu". Zanimljivo je da Štraus-Ipe, povodom odnosa između SAD i Zapadne Evrope, kao i odnosa između SAD i zemalja Istočne Azije, iznosi skoro istovetne stavove sa stanovištima Džordža Kenana, Hansa Morgentaua, Henrija Kisindžera, Džozefa Naja, Zbignjeva Bžežinskog,...Svi oni zajedno smatraju, naime, da SAD u celini ostvaruju svoje nacionalne interese samo ako delotvorno, kao nadmoćna sila, kontrolišu Evropu, odnosno Istočnu Aziju – Evropa i Istočna Azija mogu da budu jedino „mlađi" partneri SAD u jednom takvom odnosu.

U SAD za vreme trajanja „hladnog rata" nije izražavana u tako ogoljenom obliku želja za stvaranjem „novog svetskog poretka" poput npr., Hitlerove izjave da će „nacional-socijalizam iskoristiti svoju revoluciju za uspostavljanje novog svetskog poretka".[14] U različitim prilikama pominjana je, zakučasto, njihova težnja ka izgradnji novog globalnog poretka. Primera radi, na takav način o navodnoj neizbežnosti stvaranja svetskog poretka pomoću jedine zaista univerzalne međunarodne organizacije, UN, govori Ričard Gardner.[15] Desetak godina kasnije, ovaj zamenik državnog sekretara za međunarodne organizacije u administraciji Lindona Džonsona i Džona Kenedija je već nešto odlučniji u tom pogledu: „Čini se da je bolje graditi našu kuću našeg svetskog poretka od dna naviše nego od vrha naniže...Konačni napad na nacionalne suverenitete, koji će ih uništiti komad po komad, čini se da će dovesti do svetskog poretka brže nego staromodni juriš."[16] Neočekivano i neuobičajeno otvoreno i neposredno za to vreme! Ovakva naša tvrdnja se posebno odnosi na Gardnerovo isticanje suverenih nacionalnih država kao glavnih prepreka za stvaranje svetskog poretka. Jedan Henri Kisindžer se, npr., zadržao samo na ulozi vlastite zemlje ne pominjući pri tome u kome vidi najveće protivnike budućeg svetskog poretka..."naša država (je) jedinstveno nadarena da igra stvaralačku i presudnu ulogu u novom poretku koji se uobličava oko nas."[17] Ovaj teoretičar sa istančanim osećajem za granice koje stvarnost međunarodne politike nameće teoriji međunarodnih odnosa nije izmenio navedene stavove ni u njegovom velikom delu „Diplomatija", mnogo godina kasnije.[18]

Dok je državni sekretar u administraciji Ričarda Niksona sredinom sedamdesetih godina govorio samo o nekakvom „svetskom poretku", dotle je, skoro čitavu deceniju pre njega, ondašnji guverner države

Njujork samouvereno izjavljivao da će, ukoliko bude izabran za predsednika SAD, raditi svim snagama na stvaranju „novog svetskog poretka".[19] Ono što je „dragi Henri" nagoveštavao, jedan od „vladara iz senke",[20] čije je prezime postalo sinonim za ovovekovnu mondijalnu plutokratiju, Nelson Rokfeler, nije se libio da otvoreno kaže. Da se ipak zna ko je ko **(Who is Who)** u poduhvatu stvaranja „novog svetskog poretka" kao i ko šta i kako može da kaže, svedoči, između ostalog, „Deklaracija o međuzavisnosti" od 30. januara 1976. godine, koju su potpisala 32 senatora: „Pre dve stotine godina naši preci stvorili su novu naciju: mi sada moramo da se **udružimo sa drugima** (kurziv D.S.) i da stvorimo novi svetski poredak."[21] Na njegov osoben način, razmišljajući i o tome kada je najpodesnije da se proglasi „dolazak novog doba, odnosno novog poretka", govori Zbignjev Bžežinski, savetnik za nacionalnu bezbednost u administraciji Džimija Kartera: „Bilo 1976. godina bilo 1989. godina – dvestogodišnjica Ustava – mogla bi da posluži kao odgovarajući ciljni datum za kulminaciju nacionalnog dijaloga o važnosti ugovora, o procesu rada raznih predstavnika, te o poželjnosti podržavanja različitih oblika evropske regionalizacije i uobličavanja upravne strukture".[22] Pravo značenje ove izjave mogli su da razumeju samo posvećeni saborci Zbignjeva Bžežinskog iz Saveta za inostrane odnose **(C.F.R.)**, kao i članovi tzv. Trilateralne komisije – delovanje i učešće tajnih društava i organizacija, jednom rečju, uticaj kripto-sfere na stvaranje „novog svetskog poretka", zbog njegovog ogromnog, po nekima i presudnog, značaja, zaslužuje posebno istraživanje.

Međunarodni/svetski poredak posle „hladnog rata", svejedno kako ga nazivamo, jeste najsloženiji poredak u kome ljudski rod živi u celokupnoj istoriji. Ovde ostavljamo po strani, **in ultima analisi**, Bulovu nedoumicu da li se savremeni odnosi između naroda i država mogu označavati kao odnosi koji imaju odlike poretka. Današnji poredak je poredak **sui generis** i ne može se uspešno objašnjavati pomoću istorijskih upoređenja. U analizi odnosa moć-poredak je sažeto kazano da je poredak senka odnosa moći (ponekad i njena karikatura!); oblik i raspored snaga u današnjem poretku su najneposrednije zavisni od promenjene prirode moći u međunarodnim odnosima. Međunarodni poredak, sagledavan kroz različite dimenzije „meke" i „tvrde" moći, zaista podseća na „filovanu tortu".[23] U pogledu, npr., vojne moći, svetski poredak je jednopolaran (SAD su neprikosnovene na samom vrhu); po merilu ekonomske i finansijske snage, međunarodni poredak sačinjavaju tri središta približno jednake moći:

SAD, EU i Japan; najposle, po Naju, po merilima tzv. meke moći, svetski poredak je višepolaran.[24] Moć jeste suštinsko, ali nije i jedino merilo poretka.

Za potrebe ovog istraživanja korisnije je od Najevog razlikovanja dimenzija međunarodnog/svetskog poretka (utemeljeno, kao što je već istaknuto, na različitim vidovima ispoljavanja moći u savremenim međunarodnim odnosima) razvrstavanje koje je, u nameri da analizuje „novi svetski poredak," učinio Miloš Knežević. Doduše, ni Kneževiću, zbog izuzetne složenosti predmeta ispitivanja, nije sasvim pošlo za rukom da potpuno dosledno razloži i domisli sadržinu i ukupan obuhvat kovanice „novi svetski poredak."[25] Vidovi (aspekti, dimenzije), „novog svetskog poretka koje je on predložio, povremeno se, naime, preklapaju, međusobno ulaze u sadržinska polja...Treba, naravno, kazati da potpuno međusobno odvajanje delova u celini i od celine međunarodnog/svetskog poretka nije moguće. Miloš Knežević razmatra „novi svetski poredak" u sledećim oblicima ispoljavanja[26]: 1) „novi svetski poredak" kao nova istorijska epoha; 2) „novi svetski poredak" kao novo svetsko društvo ili nova zajednica; 3) „novi svetski poredak" kao novi međunarodni politički poredak; 4) „novi svetski poredak" kao novi međunarodni ekonomski poredak; 5) „novi svetski poredak" kao novo međunarodno pravo; 6) „novi svetski poredak" kao novi ideološki poredak; 7) „novi svetski poredak" kao novi moralni poredak; 8) „novi svetski poredak" kao novi kulturni poredak; 9) „novi svetski poredak" kao novi tehnološki poredak; 10) „novi svetski poredak" kao prastari mistični cilj i konspirativni plan i, konačno, 11) „novi svetski poredak" kao amerikanokratija – dominacija Amerike.[27] Navedeno „barokno" razvrstavanje, rasčlanjivanje i razlaganje sadržaja tzv. novog svetskog poretka predstavlja, između ostalog, ubedljiv dokaz ispravnosti teze da se predmetu ovog istraživanja mora pristupiti **celovito**, ne samo pomoću sredstava nauke...

Pristup Aleksandra Nahta[28] je u tom pogledu „naučniji": raspravljajući o međunarodnim odnosima u budućnosti i američkoj spoljnoj politici u XXI veku, on predlaže pet dimenzija u okvirima kojih je moguće sagledati i objasniti postavljeni problem: 1) kraj istorije; 2) sukob civilizacija; 3) ravnoteža snaga; 4) prvenstvo ekonomije i 5) humanitarni i globalni trendovi.[29] U predloženim Nahtovim matricama nije teško razaznati, zapravo, idejno-ideološku, kulturno-civilizacijsku, političko-pravnu i ekonomsko-tehnološku stranu međunarodnih odnosa posle „hladnog rata", tj., svetskog poretka na prelazu iz veka u vek i novi milenijum.

Da li je, a ako jeste, u kojoj meri, došlo do takvih promena da se međunarodni poredak posle „hladnog rata" može osnovano smatrati novim, a u pogledu prostornog obuhvata i svetskim? U narednim poglavljima ćemo pokušati da odgovorimo na postavljena pitanja; analiziraćemo međunarodni poredak posle „hladnog rata" u njegova četiri vida/strane ispoljavanja:

I Idejno-ideološkoj;
II Kulturno-civilizacijskoj;
III Političko-pravnoj;
IV Ekonomsko-tehnološko-ekološkoj.

Ovakva podela je, po našem mišljenju, istovremeno dovoljno obuhvatna i konkretna; preklapanja između pojedinih oblika ispoljavanja (dimenzija) svetskog poretka se nikada, razume se, u potpunosti ne mogu izbeći. Otuda je i ovo razlikovanje dimenzija međunarodnog/svetskog poretka/sistema svojevrsni čin misaonog nasilja nad često nerazmrsivom stvarnošću međunarodnih odnosa.

3.2. Idejno-ideološka strana „novog svetskog poretka"

Postoji nekoliko razloga zbog kojih treba prvo govoriti o idejno-ideološkoj strani poslehladnoratovskih međunarodnih odnosa. Pre svega, sukob dve različite ideje o načinu organizovanja društvenog života i ukupnih međunarodnih odnosa je bio ono najvidljivije polje na kome su odmeravali snage suprotstavljeni vojno-politički blokovi u vremenu tzv. hladnog rata. Iako je ideološki sukob „blokova" u bespoštednom nadmetanju za svetsko gospodstvo samo površina, odblesak njihovog temeljnog sudara u borbi za ukupnu nadmoć, bez sagledavanja stvari i iz ovog ugla nije moguće valjano razumeti celinu. Najposle, Zapad je, zapravo, ostvario potpunu pobedu u pomenutom sukobu onda kada su njegove ideje vodilje i ideološki stavovi bili prihvaćeni u protivničkom taboru. Protivnik je, naime, poražen do kraja kada tu činjenicu i sam prizna **(Karl fon Klauzevic)**. Dalje, teško da bi se i jedna analiza mogla nazvati politikološkom ukoliko bi ostala samo na opisu ideoloških stavova ili pravnih normi; ideologija, **per definionem**, predstavlja iskrivljenu, poželjnu sliku o sebi samom onoga ko je stvara. Ideologija nikad neposredno ne iskazuje (u reči, slici, postupku) stvarne ciljeve i namere svojih tvoraca. Bitak ideološke racionalizacije je u zavođenju, opsenjivanju i prikrivanju stvarnih ciljeva i namera. I u ovom slučaju radi se o nesvodivoj razlici između stvarnog i poželjnog, stvarnog i mogućeg... Postavlja se opravdano pitanje zašto, onda, uopšte istraživati ideološku stranu neke pojave? Smisao i u ovom radu preduzetog napora da se pronikne u suštinu savremenih međunarodnih odnosa u pretežnoj meri se iscrpljuje u pravljenju pouzdanog razlikovanja onoga što jeste, od onoga kako bi trebalo, ili kako bi se želelo da bude. Da bi se, konačno, došlo do jezgra neohodno je, prethodno, otkloniti ljusku.

Ideološko samoljublje pobednika u „hladnom ratu"

Na početku razmatranja idejno-ideološke strane poslehladnoratovskih međunarodnih odnosa, označenih kao „novi svetski poredak", izložićemo, stoga, baš ono što pobednik poluvekovnog sukobljavanja misli o sebi i drugima ili, navodno, namerava da učini. Najveći broj

onih koji su, slavodobitno, pisali o kraju „hladnog rata" smatra da je „pobeda Zapada, odnosno zapadne ideje, prvenstveno vidljiv u potpunom iscrpljenju ostvarljivih, sistemskih alternativa zapadnom liberalizmu".[30] Pod „zapadnom idejom" Frensis Fukujama i mnogi drugi analitičari i praktičari međunarodnih odnosa i spoljne politike najčešće podrazumevaju liberalnu političku demokratiju, tržišnu ekonomiju i poštovanje tzv. ljudskih prava i prava etničkih manjina. Treba kazati da, pored ovakvog užeg, politikološkog određenja sadržaja pojma „zapadna ideja", ima i onih koji smatraju da pobeda Zapada u „hladnom ratu" daleko prevazilazi ideološke okvire. Otuda se mogu sresti tvrdnje o potpunoj nadmoći jednog „pogleda na svet", nedostižnim prednostima određenog „načina života", „načina razmišljanja" – jednom rečju, „ukupnog civilizacijskog modela".

U pobedničkom zanosu najdalje je otišao analitičar korporacije „Rand", Amerikanac japanskog porekla, Frensis Fukujama.[31] On se nije zadržao samo na stavovima o „trijumfu slobodnog sveta", „konačnoj pobedi nad silama totalitarizma i tiranije", „trajnoj pobedi demokratije, poštovanju ljudskih prava i dostizanju materijalnog blagostanja za sve ljude i narode",[32] nego je smelo ustvrdio da „ono čemu smo možda svedoci nije samo završetak hladnog rata ili proticanje određenog razdoblja posleratne istorije, nego **kraj istorije** (kurziv D.S.). Reč je o **krajnjoj tački ideološkog razvoja** (kurziv D.S.) čovečanstva i univerzalizaciji zapadne liberalne demokratije kao završnog oblika ljudske vladavine..., jer pobeda liberalizma odigrala se prvo na **području ideja ili svesti** (kurziv D.S.), te je za sada nedovršena na području stvarnog ili materijalnog sveta."[33] Pomalo nespretno očijukajući sa Hegelovom filozofijom istorije, Fukujama je, idući po klizavom tlu analogija, tvrdnju ovog oštroumnog Prusa kako se istorija završava u jednom apsolutnom trenutku – trenutku u kome pobeđuje konačni racionalni oblik društva i države, primenio na stanje u međunarodnim odnosima u trenutku završetka „hladnog rata". Takav prelomni događaj, koji je označio „kraj istorije" u Hegelovo vreme, bila je bitka kod Jene, 1806. godine. Prethodnica ljudske istorije je, po Hegelu, upravo tog dana stigla do kraja. Posle toga, navodno, ni u filozofiji, niti u „događajnoj istoriji", ne može više biti ništa, istovremeno, novo i tačno. Najveći broj zagovornika liberalne političke filozofije, u duhu Tokvilovih stavova iznesenih u „Demokratiji u Americi", smatra da su „libertenske" ideje Velike francuske buržoaske revolucije, kao i osnivanje SAD upravo na takvim načelima društvenog i političkog organizovanja, označile početak „neizbežnog procesa istorijskog

napredovanja ka demokratskoj jednakosti". Filozofi i teoretičari liberalizma, optimistički, tvrde da je u izvesnom smislu demokratsko-egalitarna svest jedna stalna tekovina, „deo naše fundamentalne prirode isto onoliko koliko i naša potreba za spavanjem ili naš strah od smrti."[34] Takav „demokratsko-egalitarni trend", po njima, može se preokrenuti na nekom lokalnom nivou, možda i privremeno zaustaviti, ali je, u celini gledano, **nezadrživ**. Nije teško u Fukujaminom prethodnom naglašavanju dijalektičke neizbežnosti prepoznati njegovu sličnost sa Hegelovom filozofijom istorije: put ideje, odnosno, u navedenom slučaju, razvoj svesti do nivoa samosvesti, tj., svesti koja misli samu sebe. Hegel je nezadrživost evolutivnog procesa prikazao na primeru napredovanja svesti o slobodi. Po njemu, taj i takav ideal otelovljen je u univerzalnoj buržoaskoj državi čije su granice iscrtavale Napoleonove armije po mapi sveta, a kasnije je to isto video u liku pruske apsolutističke monarhije. Fukujamini stavovi, jednako kao i njegovo povremeno neosnovano pozivanje na Hegelovu filozofiju, izazvali su nezapamćeno burne reakcije u intelektualnoj i najširoj javnosti. Premda dublje ulaženje u filozofsku zasnovanost pojedinih stavova slavnog analitičara Rand korporacije prevazilazi zahteve ovog istraživanja, pojedina mesta, ipak, treba razjasniti. Pre svega, u njegovom prvom i najpoznatijem obraćanju javnosti u časopisu „Nacionalni interes" nije, po našem mišljenju, dovoljno ubedljivo napravljena razlika između klasične, hronološke ili „događajne istorije," s jedne, i istorije ideja s druge strane. To je, bez sumnje, ključni razlog nerazumevanja Fukujaminih osnovnih stavova, kao i načina na koji je on, preko Aleksandra Koževa, „pročitao" Hegela. U svim Fukujaminim kasnijim osvrtima na mnogobrojne kritike, uključivši tu i njegovu knjigu „Kraj istorije i poslednji čovek"[35], studiju „Refleksije o kraju istorije pet godina kasnije"[36], trudio se da raspetlja upravo pomenutu nedoumicu. Primera radi, u prvom takvom pokušaju branio se tvrdeći da je sledio Hegelovo shvatanje filozofije istorije kao u užem smislu „istorije ideologije", pa je na taj način mislio ne na kraj svetskih događaja, nego na „kraj evolucije ljudske misli o primarnim načelima".[37] Ako se ovaj stav primeni na oblike političke i ukupne društvene organizacije, liberalna demokratija, po njemu, predstavlja taj poslednji stupanj u evoluciji. Pobedu Zapada u „hladnom ratu" i rušenje jedine njegove verodostojne idejne i ideološke globalne alternative, uz dobrovoljno preuzimanje rešenja pluralističke liberalne političke demokratije od strane zemalja koje su nekad pripadale tzv. Istočnom lageru, Fukujama ističe kao glavne dokaze u prilog njegovoj tezi o „kraju istorije".

U ogledu „Kraj istorije", Fukujama predstavlja liberalnu demokratiju ne samo kao jedino „sistemsko i uverljivo primarno načelo", nego i kao neuporedivo najbolje rešenje u organizaciji društvenih odnosa – oblik ljudskog udruživanja bez premca u istoriji, sadašnjosti i budućnosti. On klikće: „Država koja nastaje na kraju istorije liberalna je u onoj meri u kojoj prepoznaje i kroz sistem prava štiti univerzalna čovekova prava na slobodu, a demokratska u onoj meri u kojoj postoji samo uz pristanak onih kojima se upravlja."[38] Svi pomenuti uslovi ispunjeni su, navodno, u državama Zapada. Kad je reč o uticaju takvih „liberalnih demokratija" na odnose u međunarodnom društvu, Fukujama se pridružuje danas raširenoj, pomodnoj i samodopadljivoj tezi kako „demokratije međusobno ne ratuju" – tj., da će univerzalizacija liberalnih poredaka dovesti, u krajnjoj posledici, do sveopšteg i trajnog svetskog mira! Već u osvrtu „Refleksije o kraju istorije, pet godina kasnije", on je odmereniji u isticanju prednosti liberalne demokratije nad drugim, osnovnim, oblicima društvenog i političkog organizovanja. Tako, npr., ispravno primećuje da su „socijalističke sheme raspodele pravednije s moralnog stanovišta, ali je njihov glavni problem u tome što ne mogu da deluju."[39] U navedenom spisu, sada, tvrdi za liberalnu demokratiju i tržišnu privredu samo da su „najmanje loši"[40] među takvim, ljudima poznatim režimima; štaviše, ovoga puta se izričito ograđuje od vlastitog ranijeg neumerenog i neutemeljenog slavljenja prednosti jednog „primarnog načela", ističući da je takav njegov stav pre svega normativan, a ne empirijski.[41] Nešto kasnije će, doduše, kazati kako se norme u krajnjoj liniji zasnivaju na iskustvu. Ako je i od Fukujame, mnogo je! I u ovom slučaju nije teško u navedenim stavovima uočiti sličnost sa Hegelovim obrascem odnosa između sveta ideja i sveta materijalnih stvari iskazanom u stavu da „sve što je umno zbiljsko je i sve što je zbiljsko umno je". Kao što je poznato, Hegel je prividnu podvojenost idejnog i materijalnog sveta prevladavao pomoću samosvesnog subjekta.

Fukujama u eseju „Kraj istorije" kritikuje osnovnu postavku Pola Kenedija iz njegove poznate knjige „Uspon i pad velikih sila", da ekonomski činilac presudno oblikuje međunarodni poredak, tj., utiče na „uspon i pad" država, naroda ili čitavih civilizacija na svetskoj lestvici moći **(Imperial overstretch)**. Verno sledeći Hegelov idealizam, on ne poriče veliki značaj materijalnog činioca u ukupnoj moći jedne države, ali kao presudne činioce nečije nadmoći ističe stanje svesti, ideologiju, tradiciju i kulturu u najširem smislu. U tom pogledu je, kao što smo već u ovom radu mogli da se uverimo, bliži stanovištu

Maksa Vebera **(Max Webber)**, koji kaže: „Izbor slobodnog vremena umesto prihoda, odnosno izbor militarističkog života spartanskog hoplita umesto bogatstva atinskog trgovca ili čak izbor asketskog načina života tradicionalno besposlenog aristokrata nije moguće objasniti bezličnim delovanjem materijalnih snaga, već ovi izbori neminovno proizilaze iz sfere svesti koju smo ovde u širokom smislu nazvali ideologijom (kurziv D.S.)".[42] I ovaj stav je Fukujama u kasnijim napisima izmenio: u knjizi „Kraj istorije i poslednji čovek" on dopušta, u najmanju ruku, obostrani uravnoteženi uticaj materijalnog sveta i sveta ideja na pojedinca i društvo. Uostalom, potpuno razgraničenje ideje i materije nije moguće, osim možda u „ledenim pustinjama apstrakcije" **(Adorno)**. Štaviše, govoreći o uticaju moderne tehnike i, posebno, tehnologije na oblike ne samo ekonomskog, nego i političkog i najšireg društvenog organizovanja, Fukujama je otišao „korak dalje" protivrečeći ranijem vlastitom filozofskom idealizmu. On, naime, dovodi u međusobnu vezu neposrednog uslovljavanja savremenu visoku tehnologiju, politički liberalizam i tržišnu privredu. Stav da ekonomska modernizacija ima težnju za vlastitom univerzalizacijom je veoma teško osporiti. Jednako tako, blizu je istini tvrdnja da visoka tehnologija „obezbeđujući uniformni horizont proizvodnih mogućnosti na datom nivou naučnih znanja,...,primorava sva društva koja primenjuju tehnologiju da se organizuju na dati način".[43] Takođe je sociološki ubedljivo izlučio glavne tačke procesa uvođenja visokih tehnologija u bilo kom društvu: urbanizacija, birokratizacija, autoritet razuma i složena podela rada.[44] Sve napred rečeno, međutim, ne daje valjanog osnova za njegov zaključak da je liberalna politička demokratija neizbežna posledica i preduslov postojanja tehnološki visokog stepena razvoja jednog društva. Mnogo je primera da je neko društvo u stanju da samostalno osvoji najviše tehnologije, a da pri tom zadrži vlastitu tradicionalnu privrednu organizaciju i druge kulturne osobenosti. Ako se u takvim slučajevima i preuzmu pojedina rešenja tržišnog kapitalizma, zadržava se strogi nadzor države nad nacionalnom ekonomijom i monopoli u ključnim privrednim granama – samo tako, uostalom, moguć je duhovni i materijalni napredak. U većini pomenutih slučajeva primena oblika zapadne političke demokratije predstavlja simulaciju kojom se nevoljno podražava samozvani „univerzalni model" – iza kulisa, međutim, ljubomorno se čuvaju i unapređuju izvorne vrednosti, tradicionalni poredak stvari i kulturne posebnosti (Japan, Koreja, Tajvan,...).

Fukujama, dalje, neosnovano poistovećuje liberalnu demokratiju sa slobodom, jednakošću i poštovanjem tzv. ljudskih prava. Slična stanovišta zauzimaju, bez izuzetka, svi koji su se u pobedničkom slavlju posle „hladnog rata" latili pera i nešto napisali o ovoj temi. U tom smislu, ideološka racionalizacija navodnih prednosti liberalnog „primarnog načela," kojoj je pribegao Fukujama, ne predstavlja novost; problem nastaje onda kada tvorci „iskrivljene svesti" (ideologije) počnu da veruju u obmane koje su sami stvorili. Upravo u ovoj tački pokazao je Fukujama doslednost vrednu poštovanja. On je, naime, potpuno svestan razlike između normativnog i stvarnog: u stanju je da odvoji visoka libertenska načela od zbilje društvenog života.[45] Primera radi, govoreći o tome kako je savremena liberalna demokratija svojevrsna „kakofonija različitih jezika", on se podsmehnuo njenim nasrtljivim univerzalističkim težnjama rekavši da, pošto je jezik liberalne demokratije jedini ostao u igri, „on uverava sebe da je univerzalni jezik".[46]

Najozbiljniji otklon od usplamtelog zagovaranja političke demokratije „zapadnog tipa", Fukujama je nehotice napravio analizirajući odnos liberalnih poredaka prema jednakosti. Po njemu Bonaparta nije bio samo avanturista, nego i vesnik stvaranja „svetske homogene države" koja će, putem tzv. univerzalnog priznanja, omogućiti potpunu formalnu jednakost svih ljudi. Duboko zašavši u antropološki lavirint, potražio je uporište čovekovoj imanenetnoj težnji za društvenim priznanjem upravo u njegovoj vlastitoj prirodi. U nameri da dodatno ojača ovakvo svoje stanovište, on se pozvao na Platonovo „trodelno" shvatanje duše **(thymos)**. Liberalizam poznaje, naime, samo „formalno univerzalno priznanje" **(isotimija)**, kojemu su suprotstavljene sve forme „pojedinačnih priznanja izvrsnosti" **(megalotimija)**.[47] Formalno priznanje je priznanje neke vrste moralnog najmanjeg zajedničkog imenioca – „slobodnog bića" koje ukida prirodu. Na taj način, ako stvar dovedemo do krajnjih posledica, isotimija, pa samim tim i liberalna demokratija koja na njoj počiva, su u protivstavu u odnosu na izvrsnost, megalotimiju, koja se u prirodi ispoljava kroz raznolikost. Jednakost je u liberalnim društvima toliko formalna i apstraktna, da je gotovo i nema u stvarnosti. S druge strane, poredak prirode i **božiji poredak** nije moguće misliti bez postojanja hijerarhije utemeljene na izvrsnosti **(megalotimija)**. Najposle, svako odvajanje formalne jednakosti od suštinske ontološke nejednakosti (isotimije od megalotimije) među ljudima i narodima je čin nasilja nad celinom stvari. Otuda i neizbežni zaključak, koji je Fukujama „previdео", da liberalna demokratija ne obezbeđuje suštinsku, nego bezsadržajnu, formalnu jednakost, koja, osim ideološke i manipulativne, nema drugu vrednost. Uostalom, još su Hobs i Hegel tvrdili da politička jednakost može da bude samo formalna. Liberalna demokratija, zapravo, počiva na zloupotrebi čoveku svojstvene težnje za priznanjem jednakosti i dostojanstva u društvu. Jednakosti „gladnom" pojedincu se nudi formalna jednakost za suštinsku nejednakost upravo u zemljama u kojima se najviše govori o jednakosti svih. Svako, naime, najviše govori o onome čega najmanje ima!

Oštroumno odvajajući na navedeni način formalnu (političku i pravnu) jednakost, kao i jednakost u priznavanju dostojanstva, od ekonomske nejednakosti, koja, dodajemo mi, u društvima kakva su liberalno-demokratska, prave od prvopomenute „jednakosti" samo ideološku obmanu, Fukujama je moralno i intelektualno dosledno, nehotice, učinio jednu od najrazornijih kritika „primarnog načela" čije je prednosti i navodnu univerzalnost nameravao da utemelji služeći se filozofskim i naučnim razlozima. Iako, kao što je već više puta naglašeno, nije želeo takav objektivan ishod, on je, kao retko ko pre njega, ubedljivo dokazao da liberalna demokratija nije sistemsko primarno načelo uređenja ljudskog društva bez alternative, a još manje je poslednje u evolutivnom nizu oblika uređenja društva. Teško je, dalje, iz svega prethodno rečenog izvući zaključak da bi nekakva svetska država obezbeđivanjem priznanja pojedinaca, ukinula odnos gospodar-sluga između njih. Fukujama je otišao predaleko na klizav teren socijalnih utopija tvrdnjom da će, navodno, univerzalna primena liberalne demokratije i njenih vrednosti u okvirima međunarodnog sistema država dovesti do ukidanja odnosa gospodar-sluga u odnosima između država, kao i kraj imperijalizma i ratova zasnovanih na imperijalističkim težnjama.[48]

Fukujama nije pružio zadovoljavajuće odgovore na neka otvorena pitanja i primedbe koje su mu upućivali mnogobrojni kritičari. Primera radi, uz svu silu argumenata koje je izlučivao iz Hegelove filozofije, on je, isticanjem liberalne demokratije kao poslednjeg oblika u evoluciji političkih i društvenih uređenja, porekao dijalektičnost koja je glavna odlika mišljenja pisca „Nauke logike". Prenebregao je, naime, činjenicu da sinteza, kao završni član trijade teza-antiteza-sinteza, predstavlja istovremeno i tezu nove trijade u beskrajnom dijalektičkom lancu. S druge strane, pomalo je neozbiljno posle nauka koji su ljudskom rodu u toj oblasti ostavili Platon i, naročito, Aristotel, tvrditi za bilo koji politički poredak i društveni oblik uređenja

da je trajno stabilan i nepromenljiv. **Prolaznost je neporeciva odlika svih lomljivih ljudskih tvorevina, a posebno je postojanost političkih poredaka i režima na udaru korozivne moći vremena.** Fukujama je propustio da se pozabavi pretećim posledicama po budućnost čovečanstva, a ne samo po ideološki lik svetskog poretka, koje izaziva jaz između bogatih i siromašnih, uspon verskih fundamentalizama, demografska eksplozija, izvesna globalna ekološka Hirošima... Uz sve pozivanje na filozofiju i nauku, njegov pristup je u osnovi ideološki.

Dok Fukujama govori o „pobedi" liberalne demokratije nad njenim ovovekovnim protivnicima, boljševizmom, kasnije socijalizmom i fašizmom, dotle, primera radi, istoričar Semjuel Hantington označava vreme posle „hladnog rata" kao „demokratski treći talas".[49] On, za razliku of Fukujame, ponire nešto dublje u događajnu istoriju u nameri da dokaže kako je „demokratska revolucija" krajem našeg stoleća doprla u sve delove sveta. Hantingtonov primer belodano pokazuje da su čak i ozbiljni naučnici podlegli euforiji zbog ishoda „hladnog rata". U najpreglednijoj i najobimnijoj do sada objavljenoj studiji savremenih „demokratskih promena"[50], on za početak „trećeg talasa" uzima 1974. godinu. Tokom „demokratizacije" koja se događala od 1974. do 1990. godine, autoritarni režimi u trideset zemalja zamenjeni su, po njemu, demokratskim uređenjima. Prvi od pomenuta tri „talasa" dogodio se, inače, između 1828. i 1926. godine; u tom razdoblju, pored SAD, još dvadeset osam zemalja je uspostavilo svoje vlade na opštim izborima. „Drugi talas"(1943-1962.) obeležen je „demokratskim promenama" u više od dvadeset zemalja. Visoko ideologizovana merila stoje u osnovi Hantingtonovog razlikovanja; oštra binarna podela režima na demokratske i autokratske je više apstrakcija u ideološke svrhe, nego što odgovara mnogo složenijoj, često i protivrečnoj stvarnosti. Treba, doduše, reći da ovaj ugledni profesor sa Harvarda nije otišao toliko daleko da bi zagovarao neprekidno, pravolinijsko, uzlazno kretanje „demokratije", što su, inače, činili mnogobrojni novinari, komentatori, „analitičari" najraznorodnijih agencija, „nezavisni intelektualci" u službi pojedinih državnih organa sa „posebnim nadležnostima", koji su, svi zajedno, u više od tri hiljade nama dostupnih napisa, nekritički govorili o, navodno, univerzalnoj primenjivosti i svevremenskim vrednostima liberalne demokratije. Ni on, razume se, ne sumnja u konačnu pobedu ovog „primarnog načela," ali smatra da je njegova uzlazna linija pre izlomljena („dva koraka napred, jedan nazad"), nego prava. Neke ocene, koje je Hantington dao u pogledu merila za procenu stabilnosti od-

ređenog društvenog poretka, premda metodološki dosledno izvedene, ne nadilaze ograničenosti pozitivističke paradigme. Građansko društvo nije, naime, jedini oblik društvene organizacije i političkog uređenja – još se manje može reći da je „u osnovi neprotivrečno". I u tzv. demokratskim porecima (najčešće baš u njima!) demokratija može da se premetne u formu bez sadržine, praznu ljušturu – normativno postavljen politički pluralizam, „slobodni izbori" i proglašene slobode i prava u tom slučaju samo prikrivaju stvarne autoritarne ili totalitarne odnose. Dalje, veliko je pitanje koliko su, npr., društveni sistemi nastali u Istočnoj Evropi posle „hladnog rata" zaista demokratski zato što slepo podražavaju svoje zapadne uzore? Što je još važnije, mogu li samozvana „pravedna" liberalno-demokratska društva sa Zapada da ostatku sveta dodeljuju „potvrde" o demokratičnosti? Pravda i pravičnost se ne mogu izjednačavati sa jednakošću, pogotovo ne sa postojanjem formalne jednakosti **(isotimija)** – reč je, kao što je poznato, samo o potvrdi samosvojnosti (identiteta). Vrsta egalitarizma koji duva iz tih predela i daje, navodno, dostojanstvo jednakosti svim pojedincima i samo odabranim grupama osujećenih (homoseksualci, narkomani, etničke manjine, kriminalci, klošari, lenštine,...) ne pravi nikakve razlike unutar stada mogućih potrošača kojih nikad nema u dovoljnom broju. Zagovornici liberalno-demokratskog modela zaboravljaju da je **pravedno dati jednakima jednako, a nejednakima nejednako** (Aristotel, **„Nikomahova etika"**). „Egalitarna strast proslavlja se uz pravu orgiju u Sjedinjenim Državama, eminentno legalističkoj državi zato što je puritanska, zato što se u svakoj prilici oslanja na jednu formulu da bi opstala. To dovodi do donošenja zakona protiv svih razlika: između polova, uzrasta, zdravlja i bolesti, talentovanih i imbecilnih, igračaka dečaka i devojčica, normalnih i bogalja, reči koje obeležavaju muškarca i ženu; gramatika nazvana seksističkom je ona koja je očišćena od seksa, Bog je u muškom i ženskom rodu i tako redom. Jednakost više nije shvatana kao mera koja omogućava ublažavanje nepravdi, to je ideološki program zamišljen sa namerom da se poništi ono što se ne dopada određenoj uticajnoj grupi, od kojih su neke **ravnopravnije od drugih** (kurziv D.S.)".[51]

Kad je reč o izučavanju međunarodnih odnosa i svetskog poretka već je utvrđeno da im se valjano može pristupiti samo holistički, bez ideoloških opterećenja. U tom pogledu, Fukujama je iskazao veću širinu od Hantingtona i drugih analitičara sa Zapada. O čemu je, zapravo, reč? Fukujama je, premda nedovoljno uspešno, pokušavao da u svojoj analizi napravi ravnotežu između uloga koje u jednom društvu

igraju građansko društvo, crkva (religija) i država. Kada govori, npr., o primeni modela tržišnog kapitalizma u zemljama jugoistočne Azije i, pre svega, Japanu, on ne zaboravllja da su pomenuti narodi istovremeno zadržali svoju kulturu i civilizacijske osobenosti i, što je za nas važno, presudnu ulogu države u usmeravanju privrednog i društvenog razvoja, kao i u zaštiti suvereniteta nacionalne privrede od štetnih stranih uticaja.[52] Fukujama nije, drugim rečima, jedan konkretan model organizacije društvenog života, koji je duboko ukorenjen u civilizaciju iz koje se i izlučio, prosto preslikavao na ostale, od njega različite, delove sveta. S druge strane, zanimljivo je da nije podlegao ni histeričnom osporavanju države od strane zapenušanih zagovornika civilnog društva. Da mu je, između ostalog, dobro poznata uloga religije ne samo kao načina ličnog spasenja „sopstvene stvari" **(res privata)** pojedinca, kako obično govore poneseni racionalni humanisti, nego i najdelotvornijeg sredstva za povezivanje ljudi **(religare)**, svedoče sledeće reči: „..., ako se pitamo da li je liberalno društvo zamislivo bez religije i drugih predmodernih **izvora ograničavanja i zajedništva** (kurziv D.S.) odgovor je verovatno negativan".[53]

„Desna", „tradicionalistička" gledanja na svetski poredak i kritika zapadne liberalne demokratije

Na strani onih koji razorno kritikuju i razobličavaju protivrečnosti ideologije liberalne demokratije posebno mesto pripada Tomasu Molnaru. Po našem mišljenju, upravo je ovaj Amerikanac mađarskog porekla najobuhvatnije i najdublje istražio razvoj i odlike ideologije građanskog društva. Premda i sam posvećeni tradicionalista, Molnar, neočekivano objektivno u odnosu na vlastito ideološko stanovište desničara i verujućeg, proučava istoriju viševekovnog sučeljavanja države, crkve i građanskog društva.

Čoveku, kao društvenom biću, u pogledu oblika organizovanja društvenog života, koji treba da bude u saglasnosti sa mnogostranom, složenom i protivrečnom ljudskom prirodom, najviše odgovara ravnoteža odnosa između države i tzv. civilnog društva. Budući da je čovek pre svega božiji stvor, sazdan po liku i podobiju božijem, to je, takođe, ulogą religije, odnosno ustanova crkve, nezamenljiva i nezaobilazna u bilo kom društvu. Samo duhovnošću prožeto ljudsko postojanje može imati nekakav smisao. Zlo svih zala koje potkopava današnji „zapadni svet", smatra Molnar, leži u udaljavanju države i crkve, kao

i u hegemoniji građanskog društva.[54] On se ne zalaže za prevagu bilo kog od tri pomenuta stuba ukupnog društvenog života, nego ističe njihovu međusobnu ravnotežu kao prvi uslov skladnosti društva.

Ideologija liberalne demokratije ima, najsažetije, tri sastavna činioca: **filozofski nominalizam; tržište** kao pramodel i paradigmu svih delatnosti u političkoj ekonomiji; u pogledu religije, **krajnja desakralizacija**, profanisanje s ciljem ukidanja svih po poreklu božijih hijerarhija i ustanova za račun opstanka poretka koji počiva na razlikama u materijalnom bogatstvu kao jedinom merilu.[55]

Saznajni **(epistemološki)** nominalizam je jedan od tri najizrazitija činioca i najvidljivija odlika ideologije liberalne demokratije. Nominalizam je filozofski temelj liberalizma; idejna ishodišta filozofskog i epistemološkog nominalizma treba tražiti u poslesholastičkom nominalizmu prema kome postoje jedino pojedinci i jedino oni mogu da prave procene i dolaze do saznanja: prema nominalizmu kolektiv je samo puka konvencija, prazna preporuka zasnovana na pojedinačnim željama. Najistaknutiji teoretičar liberalizma u našem stoleću, Karl Poper, jasno veli: „zadatak teorije društva je da izgradi i da analizira naše društvene modele kroz opisne ili nominalističke izraze, što će reći kroz **izražavanje individue** (kurziv D.S.), njenog stava, njenih nada, njenih odnosa".[56] Ovakav svojevrsni metodički individualizam uzima samo pojedinca kao datost u realnosti; poseban jezik, porodičan uticaj, pripadnost nekoj naciji ili određenoj veri su mu, navodno, naknadno dodati! Takvi ljudi, uzeti kao pojedinci „oslobođeni" kolektivnih slika, simbola ili mitova **(idola fori** u filozofiji Frensisa Bekona) su svi istovetni. Upravo u razlici koja postoji između identičnosti i jednakosti nalazi se jezgro u koje ideologija liberalizma utemeljuje svoju „demokratičnost". Već smo, naime, govorili da u ovom slučaju ne može biti govora o postojanju jednakosti koja je oplemenjena pravednošću, nego se radi samo o formalnoj istovetnosti **(isotimija)**. Navodna jednakost svih pojedinaca, o čemu ideolozi liberalne demokratije ushićeno govore kao o najvećem prodoru prema pravednim društvenim odnosima, zapravo je, po našem mišljenju, najveća ideološka obmana kojom se služe zagovornici pomenutog „primarnog načela". Čitava „zgrada" liberalne demokratije utemeljena je na tobožnjoj jednakosti svih ljudi, pojedinaca; sve što te iste ljude međusobno razlikuje, od pripadnosti konkretnoj porodici, jeziku, naciji ili veri, proglašava se za prevaziđene ostatke primitivnog mitomanstva. Iz toga se izvode još i „valjani" zaključci kako su, na ovaj način „ispeglana od razlika", liberalno demokratska društva miroljubiviija od

ostalih...te da liberalne demokratije ne ratuju između sebe, što je sve preporuka „pravog puta" koji vodi u večni i svetski mir. Sve što pojedince međusobno razlikuje, izvan njihove formalne jednakosti, uzrokuje, navodno, sukobe, nesreću, bedu, iskorišćavanje... Dovedeno do krajnjih posledica, ovakvo gledište daje osnova zagovornicima liberalne demokratije da u porodici, veri, naciji, a kad je reč o međunarodnim odnosima, suverenoj nacionalnoj državi, vide svoje najljuće protivnike. Sve to u ime „jednakosti", „pravde" i „demokratije". Svakako najveće strašilo zagovornicima i „graditeljima" „novog svetskog poretka" na načelima liberalne demokratije jeste nacionalna država.[57] Liberalna demokratija podrazumeva apstraktnog pojedinca, bezličnu „živinu u kokošarniku" **(Dostojevski)** kojoj je strano poistovećivanje sa porodicom, verom,nacijom... Ovakav totalitarni individualizam počiva na robotizovanom zombiju, duhovno sakatom bolidu: „nije začuđujuće što posledice ovog osiromašivanja pogađaju pojedinca i društvo. Građansko društvo poznaje samo jedan jedini ideal, jedan jedini pokretač: da sve bude usredsređeno na jedan jedini cilj, divovski poduhvat **proizvodnja – potrošnja** (kurziv D.S.)."[58] Premda ne prestaje da se „stara" o pojedincu i „spasava" ga navodno pogubnog delovanja **idola fori** oličenih u porodici, naciji, jeziku, veri, nijedna do sada poznata ideologija nije u suštini više uperena protiv pojedinca. Otuda je, po našem mišljenju, nominalizam u liberalnoj demokratiji totalitaran, okrenut protiv čovekove mnogostrane prirode i jedinstva duha i materije. U pogledu uspostavljanja totalitarnih odnosa, akademik Mihajlo Marković je osnovano uporedio fašistički poredak i poredak liberalnih demokratija koji teži da postane opštesvetski kao „novi svetski poredak".[59] Teorijski gledano, postoje „znatne razlike između ideologija liberalizma i fašizma".[60] Dok se liberalizam, npr., zasniva na izolovanom pojedincu, fašistički poreci poznaju kolektiv u kojoj je pojedinac samo bezlični član. Ideologe i praktičare fašizma u poslu izgradnje novog poretka **(Neue Ordnung)** zanimaju isključivo nacija, rasa i država. Naspram atomističkog i individualističkog liberalizma stoji organistički i totalitaristički fašistički kolektivizam u kome jednostavno nema mesta za pojedinca.[61] S jedne strane, fašisti ističu potrebu negovanja poslušnosti, lojalnosti, discipline i bespogovornog obavljanja dužnosti; Liberali, s druge strane, naglašavaju tzv. prava i slobode pojedinca... liberali govore o pravima pojedinaca i obavezama „minimalne države", fašisti o obavezama pojedinca i pravu države u odnosu na njih.[62] Gledano normativno-ideološki, između fašizma i liberalizma zaista postoje pobrojane razlike; produbljenijom analizom,

međutim, dolazi se i do zapanjujućih sličnosti. U obe ideologije, primera radi, uprkos njihovim samotumačenjima, postoji izražen antropološki pesimizam: fašisti smatraju čoveka za, u biti, agresivno biće, koje se, poput divljih životinja, bori za teritoriju, teži da vlada nad drugim istovrsnicima, osvaja...Njegov najjači nagon je **libido dominandi**; liberali, slično, vide ljudsko biće kao sebično i gramzivo stvorenje koga, tako sazdanog, navodno samo razumna spoznaja vlastitog interesa i pragmatični razlozi obuzdavaju i čine dostatnim za život u društvu.

Stvarnost i utvare američke liberalne demokratije

Da je navodna briga za ljudska prava i slobode svih pojedinaca samo isprazna ideološka floskula u koju ne veruju ni njeni tvorci, svedoči, bolje od bilo koga drugog, Džordž Kenan: „Mi imamo oko 50% svetskog bogatstva, a samo 6,3% stanovništva...U ovakvoj situaciji ne možemo izbeći zavist i prezir drugih. Naš najveći zadatak u narednom razdoblju je da osmislimo oblik odnosa koji će nam omogućiti da zadržimo ovu nesrazmernu poziciju...Da bismo to ostvarili moramo se osloboditi svih sentimentalnosti i sanjarenja i svu pažnju usredsrediti na neposredne ciljeve Amerike...Trebalo bi **prestati s raspravom o nejasnim i nestvarnim ciljevima poput ljudskih prava, poboljšanja životnog standarda i demokratizacije** (kurziv D.S.). Uskoro ćemo morati da nastupimo s pozicije sile. Stoga, što nam takve idealističke parole manje smetaju to bolje."[63] Ništa kao pomenuti iskaz Džordža Kenana ne pokazuje tako očevidno šta se u SAD misli uopšte o ljudima, drugim narodima i koliko se iskreno pristupa „ljudskim pravima", podjednako u svojoj zemlji i svetu. Izveštaj o političkim smernicama broj 23, pisan za Stejt department 1948. godine, iz kojeg je naveden gornji odlomak, jasno, nije bio dostupan javnosti. Uzgred, teško je ne primetiti veliki raskorak između nasrtljive brige za ljudska prava, političke slobode i jednakost, s jedne strane, i pravih namera zastupnika ovakve ideologije, s druge strane. „Prava i vrednosti," o kojima, primera radi, američki zvaničnici neprestano govore već decenijama, ne poštuju se ni u njihovoj zemlji. „Liberali vole da naglašavaju pluralizam, negovanje razlika, posebnosti, specifičnosti. Ali, oni kod kuće, u stvari, ne rade ono što drugima preporučuju."[64] Ljudska prava pojedinih etničkih grupa građana SAD su ugrožena baš u zemlji koja se diči njihovim poštovanjem. Kao što je poznato, postoji veliki broj pripadnika etničkih manjina, posebno u južnim državama SAD. U pojedinim oblastima

i, naročito, gradovima Hispanoamerikanci i Azijati čak čine većinu među tamošnjim življem. Ipak, oni ne uživaju nikakva kolektivna prava kao pripadnici posebnih nacionalnih, kulturnih ili verskih zajednica; da i ne govorimo o „širokim" autonomijama ili „specijalnim statusima" koje američki zvaničnici grubo naturaju drugim suverenim državama (npr., Srbija, Rusija,...). Dok u drugim delovima sveta zagovaraju prednosti konfederacija ili „labavih" federacija, njihova država je, nezavisno od toga kako je nazivaju, organizovana kao, **u suštini**, unitarna država. U SAD su svi pripadnici etničkih manjina, naime, kao pojedinci, potpuno atomizovani, formalno izjednačeni do apstraktnosti sa ostalima i gurnuti u američki kotao za topljenje naroda **(melting pot)**. „Onda evo apstraktnog čoveka mišljenog bez njegovih veštačkih osobina koje su pridodate, počev od uglavnom nepovoljnih okolnosti zbog kojih nije mogao da uživa u svojoj slobodi".[65] Izgleda da, kad su u pitanju SAD ili neka od zapadnih država, kolektivna prava ne pripadaju korpusu ljudskih prava.

Nisu samo kolektivna prava temeljno ugrožena u zemljama liberalne demokratije; u pomenutim društvima, u kojima se, inače, laicizam uzima kao dogma, teško je govoriti i o poštovanju osnovnih građanskih i političkih prava (!), kao i zadovoljenju prava svih na životni standard dostojan čoveka. Građansko društvo, kako je to još Hegel kazao, jeste „spoljašna država...koja pretpostavlja **odvojeni** (kurziv D.S.) život nezavisnih individua"[66], ipak nije uspelo da obezbedi poštovanje većine prava i sloboda pojedincu na koga se toliko poziva.

Primera radi, kad je reč o političkom sistemu SAD, ne može se govoriti o postojanju demokratije u opšteprihvaćenim značenjima ovog pojma. Stepen manipulacije javnim mnjenjem uz simuliranje višestranačkog uređenja i navodnih mogućnosti da se bira između različitih društvenih opredeljenja i nosilaca političkih funkcija, ima u SAD čudovišne, „orvelovske" razmere. Umesto da većina učestvuje u odlučivanju povodom važnih društvenih pitanja delatnim uključivanjem u političke procese, što je **conditio sine qua non demokratije**, stvari kod „nezainteresovanih šampiona demokratije" stoje drukčije. Kao što to otvoreno kažu i mnogi američki politikolozi, presudnu ulogu u donošenju odluka u SAD igraju „sektori biznisa i sa njima povezane elite."[67] U do savršenstva dovedenoj obmani zvanoj izbori, npr., narod osim što predstavlja kulise za takav cirkus, nema nikakav delotvorni uticaj na krajnji ishod.[68] O tome koliko su, u jednoj takvoj situaciji, poštovana politička prava pojedinca, izlišno je govoriti. U zemlji koja, kako njeni zvaničnici, plaćeni obožavaoci i

„korisni idioti" vole da kažu, najviše od svih drugih drži do ljudskih prava, primera radi, suštinski je ograničen Prvi amandman Ustava SAD, od koga je napravljena, inače, velika i nametljiva mitologema o Americi kao „svetioniku ljudskih prava i sloboda".[69] Putem Zakona o strancima i Zakona o neprijateljskoj podrivačkoj i propagandnoj delatnosti iz 1798. godine, Zakona o špijunaži iz 1917. godine **(Espionage Act)**, Smitovog zakona iz 1940. godine, uključivši u ovaj niz i sve uredbe Kongresa SAD iz posleratnog vremena, legendarni Prvi amandman je sveden na pravni patrljak.

U samom „sistemu", „kafkijanski" razrađenim tehnikama unutrašnje političke špijunaže[70] zlosrećni izolovani pojedinac lako postaje žrtva nekontrolisanog delovanja obaveštajnih, kontraobaveštajnih i drugih službi za praćenje, prisluškivanje, nadzor i, konačno, fizičko uklanjanje. Na mnogobrojne kritike, koje su zbog kršenja Prvog amandmana upućivane na rad organizacije CIA, jedan njen zvaničnik je lakonski odgovorio: „To je samo jedan amandman".[71] Uporedo sa izgradnjom jednog takvog „vrlog, novog sveta", istovremeno se radi i na očuvanju formalnih oblika liberalne demokratije do kojih se, na rečima, neobično mnogo drži. Plutokratskoj eliti, koja stvarno vlada i odlučuje o svemu, uz povremene i ugl'avnom pojedinačne pobune, polazi za rukom da nad vlastitim narodom i dalje drži ideološko zvono. „Ta idealnotipska, romantičarsko zarazna paradigmatična državna, institucionalna, ekonomska, politička i vrednosna celina...se svakodnevno, miroljubivo, tiho, postojano širi, nameće, prodaje, a nekad i poklanja...kao najbolji, dugo traženi i konačno ostvareni vrednosni i civilizacijski okvir i obrazac. To se čini i nasilno – ratom, intervencijama, pritiscima, izvozom kapitala..."[72] Uzgred, jedan čuveni pisac je još u prošlom veku oštroumno prepoznao koliko mu je slobode, zapravo, dato: „U našoj zemlji imamo ove tri nesporno dragocene stvari – slobodu govora, slobodu savesti i opreznost da nikada nijednu od njih ne upražnjavamo". **(Mark Tven)**

Da su merila materijalnog posedovanja presudna za uspostavljanje društvene hijerarhije i poretka vrednosti u ovoj zemlji svedoči, između ostalog, mogućnost „kupovine demokratije za novac." U društvu, koje se samo predstavlja kao društvo „jednakih mogućnosti za sve", dolazi se na političke funkcije jedino pomoću novca – postoji, doduše, mogućnost izbora između „tvrdog" i „mekog" novca. Mesta u Kongresu, predsednik i vlada se svake četiri godine isturaju kao roba na tržište – glavni kupci takve „robe" su prvaci korporacijskog biznisa. Od javnosti se čak i ne skrivaju istraživanja koja su ustanovila cenovnik

u dolarima, npr., mesta u Kongresu.[73] U „demokratiji na prodaju" pojedinac je utopljen u masu glasača koja predstavlja samo neophodan ukras izborne menažerije. Njegovom veličanstvu – pojedincu – još jedno pravo je grubo uskraćeno. Kao što ističe **Dušan Nikoliš**, „nesloboda, neobjektivnost, ideologizacija i kontrolisanost masovnih medija,..., a preko njih stalna kontrola, manipulacija i proizvodnja nekritičke, podaničke i umrtvljene, kolektivne masovne svesti...možda je područje u kojem ona idealna tipska unutrašnja Amerika najbolje i na pravi način govori o sebi onakvoj kakva zapravo jeste."[74] Vest je, naime, u tamošnjem informativnom sistemu, kao i sve ostalo, samo jedna od roba za tržište informacija. Ne jednom je čelnik medijskog Levijatana – CNN -**Ted Tarner**, otvoreno govorio da ga ne zanima istinitost informacija koje njegova stanica odašilje u čitav svet – ono što je, po njemu, važno tiče se „vrednosti koju vest trenutno ima na informativnom tržištu". Informacija, kao roba, nije određena merilima istinitosti i morala, nego posebnim interesima malobrojnih vlasnika medijskih mastodonata i njihovih političkih mentora. I na ovom polju, korporacijska centralizacija i monopolizacija dala je u ruke nekolicini najbogatijih skoro nepojamno golemu moć da oblikuju i usmeravaju – povremeno i doslovno dresiraju – javno mišljenje i stavove. „Objektivna" ispitivanja javnog mnjenja samo, zapravo, mere stepen medijske indoktrinacije stanovništva; ispitanicima se, u takvim istraživanjima, primera radi, stvara iluzija da ih neko pita za nešto, da njihovo mišljenje i stavovi utiču na odluke od opšteg značaja. Mediji, po nahođenju i interesima svojih vlasnika, stvaraju poželjne slike sveta, proizvode određeno mišljenje, potrebe, odlučnost kada treba, ogorčenje i zahteve za delovanjem njihovog političkog vođstva – stiče se utisak da pojedinci unutar medijskog stada potrošača nose na svojim ramenima televizore umesto glava. U uslovima liberalno-demokratskog informativnog totalitarizma grubo se gazi jedno od osnovnih ljudskih prava na pravovremeno i objektivno obaveštavanje o događajima u vlastitoj zemlji i svetu.

Kada se zna da je proces ovladavanja informativno-komunikacijskim medijima, putem spajanja, kupovine, udruživanja, utapanja ili prisajedinjenja, uglavnom okončan u SAD krajem osamdesetih godina, onda ne treba da čudi njihova besprekorna međusobna orkestriranost povodom svih važnih događaja i pitanja u međunarodnim odnosima posle „hladnog rata". Primera radi, za vreme rata u Persijskom zalivu, kao i rata za otcepljenje na prostorima bivše SFRJ, sticao se utisak da se javno mnjenje na Zapadu istovremeno oblikuje iz

jednog središta. Toliki stepen „jednodušnosti" u javnom mnjenju i saglasnost stavova skoro svih medija na Zapadu povodom, npr., opredeljivanja za ili protiv zaraćenih strana u „Balkanskoj klanici", nisu dostignuti ni u fašističkoj Nemačkoj tridesetih godina ovoga veka. O tome, na našu žalost, najbolje svedoči satanizacija srpskog naroda, koja je u zapadnim medijima i javnom mnjenju dobila čudovišne razmere devedesetih godina. Kao što primećuje **profesor Tadić**, ova „netolerancija je bila potpomognuta nedržavnim totalitarizmom kapitala"[75], tj., sprovođena je pod dirigentskom palicom plutokratskih središta svetske moći, presudnije nego od strane pojedinih zapadnih država ili naroda. „Nezainteresovani šampioni demokratije," kojima je poštovanje ljudskih prava iznad svega, pod pritiskom tako dresiranog javnog mnjenja, koje je urlalo mržnju na čitav jedan narod, tražili su kolektivno kažnjavanje „krivca". Iako su pojedinac, pa, sledstveno tome, pojedinačna krivica i odgovornost aksiomi liberalne pravne teorije, političke kulture i pozitivnog prava, kaznama su pogođeni svi građani Libije, Iraka, SR Jugoslavije – deca, žene, starci, bolesni...I fašisti su, takođe, kažnjavali čitave narode (Slovene, Jevreje,...). Mediji su, u pomenutim slučajevima posle „hladnog rata," samo „proizveli" podršku jednoj takvoj politici, koja im je, uostalom, prethodno i dala nalog da to učine.[76]

Kako je sve to moguće? Primera radi, četiri najveća elektronska masmedija u SAD kontrolišu četiri megakorporacije. „Kada 50 ljudi, šefova korporacija, kontroliše više od pola informacija i ideja koje dopiru do 220 miliona Amerikanaca, onda je vreme da Amerikanci preispitaju institucije od kojih primaju svoju dnevnu sliku sveta".[77] „Sektor informacija" je prinuđen često da deluje kao ideološko-propagandistički produžetak, servis zvanične Amerike, koja, navodnom odbranom nacionalnog interesa, opravdava baš svako manipulisanje istinom i alhemičarsko proizvođenje metastvarnosti. Kad se sve ovo ima u vidu, nije teško zaključiti koliko je malo prostora za život ostavljeno autonomnom javnom mnjenju. Sve i da želi da, npr., promišlja međunarodnu politiku, pojedinac u SAD ne može da izađe iz živog blata smešanog od medijskih obmana i hiljada beskorisnih informacija kojima je dnevno obasut. Svojevrsno informativno-totalitaristično nasilje nad formalno jednakim građanima uzorne liberalne demokratije je posebno izraženo kroz skrivanje, preradu, pripremu, obradu i oblikovanje stvarnosti i njenih delova, upakovano u „vesti s lica mesta", „direktne prenose krvoprolića" širom Zemljine kugle, „telemostove", „stručne komentare", „panel diskusije zainteresova-

nih strana", „pozive za mir i pomoć gladnima i žrtvama nasilja"...Od silestva takvih informacija pojedinac nema vremena da misli svojom glavom – uostalom, to je i njihov glavni cilj. Najposle, posledice, do savršenstva dovedenog, sistema **tihe dominacije** i ideološko-vrednosne manipulacije su vidljive ne samo u strogo kontrolisanom javnom mišljenju, nego i u ukupnom duhovnom životu građana i u nezabeleženoj političkoj bezvoljnosti poslušnog pojedinca.[78] U jednom takvom stanju stvari bilo bi, po rečima Aleksandra Solženjicina, sasvim umesno da građani zatraže poštovanje prava da ne budu informisani! Postizanje sveopšte kontrole ili nadzora nad pojedincem je u srži bihejviorizma – vodeće američke sociološke škole. Peri Landon u svojoj studiji „Bihejvioristička kontrola," veli: „Orvel nije ni sanjao do koje mere će elektronska sredstva biti usavršena i pre 1984. godine, i da će i ranije biti u skromnoj upotrebi ne voljom tirana, već našom sopstvenom, pošto nas odavno u svim školama uče da prihvatamo i koristimo svu tu tehnniku u benigne svrhe, ne osvrćući se na moguće rizike. **Glad za kontrolom** (kurziv D.S.) će sve više rasti i tako, na kraju, prevazići svaku dobroćudnost".[79] Skinerova poruka iz knjige „Van granica slobode i časti" prevazilazi sve napred rečeno u pogledu poštovanja sloboda i prava pojedinca u američkom društvu: „...mi sebi više ne možemo priuštiti slobodu i zato je moramo zameniti kontrolom nad čovekovim ponašanjem i njegovom kulturom".[80] Po njemu, ljudsko ponašanje treba usmeravati i nadzirati **„kontrolom mozga"**. Skiner tvrdi, dalje, kako je pojedinčevo traganje za smislom i srećom u životu opasno po društvo te ga treba na svaki način prekinuti. „Nije teško uočiti vezu između neograničenog prava nekog pojedinca da traga za svojom srećom i katastrofalnih posledica koje prete zbog nekontrolisanog razmnožavanja"[81], zaključuje ovaj čovekoljubac. Ako Skinerovo mišljenje i predloge odbacimo kao zastranjivanja jednog „radikalnog bihejvioriste" i, u krajnjoj liniji, stav koji ne odražava preovlađujuće stanje stvari u američkom društvu, ponašanje organa vlasti SAD, kad su u pitanju ljudska prava i slobode, jednostavno nije moguće sakriti liberalno demokratskim **„pokrovom ideološkog krša"**.[82] Ne ulazeći, ovom prilikom, dublje u navođenje mnogobrojnih primera ogrešenja o ljudska prava i slobode tokom američke dvestogodišnje istorije, kao što su npr., istrebljenje domorodaca – Indijanaca, etničko čišćenje **(ethnic cleansning)** izvedeno sa „takvom nemilosnom i podmuklom okrutnošću" **(John Quincy Adams)**[83], potom, odnos prema „obojenom" stanovništvu koji se nije suštinski izmenio ni posle ukidanja ropstva, za ispitivanje stanja ljudskih prava

u najmoćnijoj zemlji liberalne demokratije od značaja je i stav zvanične Amerike prema međunarodnim dokumentima koji pravno uređuju ovu oblast.

U tom pogledu, tama u srcu prosvećenosti **(the darkness at the heart of the enlightenment)**[84] je najgušća kad se radi o poštovanju npr., Opšte deklaracije o ljudskim pravima iz 1948. godine. Premda američki sudovi uzimaju ovaj opšteprihvaćeni standard o ljudskim pravima kao svojevrsno običajno međunarodno pravo, Čomski pokazuje da upravo SAD, čiji zvaničnici drže lekcije ostatku sveta o, npr., „neophodnosti da se spreči bilo koji pokušaj upotrebe verskih i kulturnih posebnosti za slabljenje ljudskih prava"[85], **ad hoc** „čitaju" pojedine odredbe ili, kao što je to slučaj sa članom 13-2), kada im to odgovara stavljaju naglasak na prvi deo iskaza koji glasi: „svako ima pravo da napusti bilo koju zemlju uključujući i svoju", a često previđaju nastavak koji sledi iza toga – „i da se vrate u svoju zemlju". Nije teško dosetiti se da se ova zaboravnost kod zvaničnika SAD javlja povodom sukoba Jevreja i Palestinaca. I naredni član 14 iste Deklaracije, koji kaže „da svako ima pravo da traži i uživa azil od progona u drugoj zemlji", američke vlasti su tumačile i odgovarajuće se ponašale prema svojim trenutnim interesima. Čomski navodi nekoliko primera postupanja sa izbeglicama iz zemalja Južne Amerike i Kariba – od slučaja do slučaja ovo pravo je priznavano ili poricano nesrećnicima od kojih su neki na čamcima krenuli put bogate i pravdoljubive Amerike.

U članu 25 ove Deklaracije, na koju čovečanstvo, inače, može s pravom da bude ponosno, kaže se, dalje, da „svako ima pravo na životni standard koji obezbeđuje zdravlje i blagostanje njemu i njegovoj porodici, uključujući hranu, odevanje, stanovanje i zdravstvenu zaštitu i potrebne društvene usluge, kao i pravo na sigurnost u slučaju nezaposlenosti, bolesti, nesposobnosti, udovištva, starosti..." Kakvo je stanje stvari u tom pogledu kod stanovnika „kuće na brdu"? Početkom devedesetih godina najmanje 30 miliona ljudi u najbogatijoj zemlji sveta pati od gladi, što predstavlja uvećanje od 50% u odnosu na 1985. godinu. Preko 40% dece u SAD živi danas u uslovima koji su ispod tzv. linije siromaštva.[86] Uostalom, Pakt o pravima deteta je ratifikovan u 159 zemalja, ali ne i u SAD.[87] Iako je, posle nekoliko decenija odlaganja, potpisala Međunarodni pakt o građanskim i političkim pravima iz 1966. godine, Amerika ga nikada nije ratifikovala izgovarajući se da je pomenuti dokument u pravnom smislu nepotpun pa bi zbog toga njegova ratifikacija bila „prazan čin za Amerikance" **(George Bush)**.[88] Čomski još ukazuje da SAD, primera

radi, krše član 7 pomenutog Pakta koji govori da „niko ne sme da bude podvrgnut mučenju ili okrutnom, neljudskom ili ponižavajućem postupanju ili kažnjavanju". Najveći lingvista današnjice upozorava na stanje u američkim zatvorima u kojima, prema pouzdanim izvorima, izdržava kazne preko milion ljudi, kao i na masovne pojave beskućništva i nezaposlenosti, daleko više nego u bilo kojoj drugoj zapadnoj zemlji.

Nije teško zaključiti, na osnovu svega prethodno rečenoga, da je pojedinac zaista u središtu shvatanja liberalne demokratije samo kad je reč o epistemološkoj, formalnoj, odnosno, nominalističkoj jednakosti. U stvarnom društvenom poretku šačica bogatih pojedinaca u moru polusiromašnih i siromašnih uživa sva ljudska prava i slobode. **Neki su „više jednaki" od drugih...** Razlozi koji su uticali da narodi zemalja Istočne Evrope prigrle liberalnu demokratiju, s verom da ona obezbeđuje poštovanje dostojanstva svakog pojedinog čoveka i njegovu ličnu sreću, zaslužuju naročitu pažnju. Već je, naime, pokazano u čemu je najveći nesporazum povodom poimanja „dostojanstvene jednakosti svih ljudskih bića" koju, navodno, jemči nominalizam liberalne demokratije. Radi se o raznovrsnim slojevima jednakosti, pri čemu je najvidljivija razlika između formalne jednakosti i suštinske nejednakosti.[89]

Druga sadržinska odlika ideologije liberalne demokratije je **tržište** kao pramodel svih društvenih delatnosti. Liberalizam se, zapravo, najsažetije iskazuje upravo na tržištu – pojedinci su, naime, u činu razmene formalno istovetni, ali ne i suštinski jednaki. Kao što je poznato, tržište priznaje samo količinski merljive razlike, sve drugo što izmiče računanju se odbacuje i apstraktno niveliše. Površno gledano sve se odvija u ravnoteži „dam-daš" **(quid pro quo)** – zakoni ponude i potražnje, navodno objektivno, određuju vrednost svemu što se pojavi na tržištu. Ako je reč o materijalnim proizvodima, koji se sučeljavaju i međusobno odmeravaju u odnosima razmene, tržištu je zaista teško uputiti ozbiljnije prigovore za neobjektivnost. Naprotiv. Ipak, ako je sve uravnoteženo, otkud onda tako velike razlike u bogatstvu navodno jednakih i jednakopravnih učesnika razmene na tržištu? Neko, verovatno, ima i vantržišne prednosti i podršku koje mu omogućavaju da prelije sebi lavovski deo vrednosti iz odnosa razmene. Tržište, u stvarnosti, zaista obezbeđuje relativno jednake uslove svim učesnicima kupoprodajnih odnosa i visoku meru pravičnosti. To, međutim, kako je oštroumno prepoznao samu srž kapitalizma Fernan Brodel, ima uticaja na srednje i male zanatlije, trgovce i preduzetnike.[90]

Tržište kao metafora, smatraju zagovornici ideologije liberalne demokratije, u jednom prenosnom smislu treba da oblikuje sve ostale društvene odnose i određuje vrednosti. Ono je u samom korenu liberalne epistemologije, a ne samo uravnoteživač protivrečnih materijalnih interesa koji se na njemu sreću. Tržište predstavlja saglasnost koja se, prema prilici, svaki put iznova uspostavlja. Zbog čestih promena odnosa snaga između različitih „interesnih blokova", **objektivno postoji samo kao relativno**. Što je još značajnije, istina kao epistemološki ideal nestaje, a opstaje najviša vrednost za sve procene na tržištu – razmena.[91] Drugim rečima, istina je ono što jači nametnu slabijima do sledeće zgode; primera radi, prikriveni lobiji sa opipljivim monopolima stvaraju istinu pomoću medija u svom vlasništvu. „Istina" samo slepo sledi promenu interesa i njihovih nosilaca. Tako se, npr., ljudska prava potežu za najrazličitije prilike: od rata u Persijskom zalivu do raspeća Isusa Hrista.[92] Postoji, dalje, tendencija da se na tržištu sve ujednačava tako što se saobražava kvantifikovanju kako bi bogati došli u posed i onoga što se novcem ne može kupiti. Lakoverni će i dalje tvrditi da tržište svojim zakonima jemči postojanje pravičnosti kroz poštovanje „jednakosti" svih njegovih učesnika, ne razlikujući pri tome formalnu istovetnost od suštinske jednakosti. Ništa tako uspešno ne skriva hijerarhijski poredak sa bogatima na vrhu kao pravila „pravične" tržišne razmene u uslovima kapitalističkih društvenih odnosa. Krajnji etički relativizam i moral „prema prilici" su neizbežne posledice društvenih odnosa u kojima je tržište ishodišni praoblik organizacije ukupnog života.

Obesvećivanje, treća suštinska odlika ideologije liberalne demokratije, proizilazi iz prethodne dve: epistemološkog nominalizma, kao filozofske osnove liberalizma, i tržišta, kao opšteg društvenog modela kojim se sve količinski samerava. Sakralno, odnosno sveto, naspram sekularnog, odnosno profanog, pretpostavlja postojanje hijerarhijskog poretka svih stvari i ideja na čijem je vrhu apsolut – Bog, priroda ili nekakva vasionska promisao. Red se, prema tome, unosi spolja – tako obrazovani raspored delova celine tvori vertikalni poredak koji je, zapravo, samo odraz idealnog poretka. Već je, inače, u ovom istraživanju potanko raspravljano o odnosu između božijeg i zemaljskih poredaka; ovi potonji, kao što je utvrđeno, zadržavaju svetost (sakralnost) samo dotle dok imaju nekakvu vezu sa svojim pralikom – najčešće preko monarha koji na vrhu poretka podražava idealno stanje stvari „na nebu" ili preko verskih ustanova

koje uređuju ukupan život u skladu sa vlastitim tumačenjem božije volje. Ono što je za ovu raspravu važno, svetost jednog društvenog poretka je očuvana kroz institucije crkve i države. Hegemonijom građanskog društva izvršeno je obesvećivanje ove dve ustanove kao celine za račun građanskog društva koje predstavlja mehanički skup atomizovanih pojedinaca. Vertikalno načelo društvenog organizovanja, koje oličavaju crkva i država, stvarajući na taj način celinu, svetu zajednicu kroz sabornost, zamenjeno je liberalnim načelom isotimijskog, horizontalnog ujednačavanja usamljenih pojedinaca povezanih u društveno telo „hobzijanskim" strahom i materijalnim interesima. Pojmovima teozofije Vladimira Solovjova kazano, građansko društvo, kao materijalizovani oblik ideologije liberalne demokratije, protivstavlja poretku Bogočoveka vlastiti izum – poredak čovekoboga. Tržište, primera radi, kao pramodel društvene organizacije stvara privid pravičnosti, rušeći sve ostale hijerarhije da bi očuvalo onu koja je najvažnija za građansko društvo zasnovanu na materijalnom bogatstvu. Zaista, kako je primetio F.M.Dostojevski, kad nema Boga sve je dopušteno! Tomas Molnar ističe da je problem s kojim su se suočili ideolozi liberalne demokratije i građanskog društva, kako naći odgovarajuću zamenu za Boga u novim uslovima u kojima su, prethodno, međusobno razdvojili, a potom skrajnuli crkvu i državu iz središta društvenog života.[93] Primera radi, umesto **Deus Creatora**, Hobs uvodi „društveni ugovor"; **Deus Mortalisa** Ruso zamenjuje za „glavnu ćud"; Hegel se opredeljuje za „državu prava"... Na tržištu, gde je sve roba koja se meri i iskazuje kvantitativno, za **sveto** jednostavno nema mesta. **Tržišni lanac je zatvoren, vodoravan i samodovoljan.**

Lažno posvećivanje u korenu građanskog društva (podražavanje „svetosti" pomoću tzv.društvenog ugovora) povukla je za sobom, nužno, i stvaranje lažnih bogova, idola, pseudoelita...Još u njegovim ranim oblicima, odlike potrošačkog društva liberalne demokratije je vanredno tačno uočio i istakao Ipolit Ten u svojim „Beleškama o Engleskoj": „Ova crta svuda dominira, u tome je budućnost. Mi smo prevazišli period umetnosti, religije, filosofije...Ako se izgubi ukus, sve postaje **svetina** (kurziv D.S.), dućandžijska svetina, pohlepna na dobitak, prisiljena na reklamu". Takvo društvo, primećuje Ten, „podstiče izdatke, veštački umnožava potrebe...odvlači čoveka od plemenitosti, umetničke aktivnosti... Šta sam saznao? Video sam strahovitu masu predmeta koje ne bih mogao da upotrebim, čiju vrednost ne bih mogao da odredim. Bio sam izgubljen kao u nekoj

džungli. Život se komplikuje na jedan gigantski način."[94] Pošto se druge vrednosti, osim materijalnih, društveno ne priznaju, pojedinci, opsednuti tehnolatrijom, beskrajno neuspešno traže duhovno zadovoljenje u gomilanju novca i predmeta. Budući da društvo, jednako kao i svaki pojedinac koji mu pripada, imaju potrebu za svetim, to oni, pritisnuti čamotinjom koju ni najsavršeniji tehičko-tehnološki izumi ne mogu da savladaju, stvaraju lažne idole i „bogove". Primera radi, od raznoraznih nazovi pevača i glumaca, do samopodvrgavanja, milom ili silom, uticaju sekti. Čovek, najposle, mora u nešto da veruje! U društvu koje ne priznaje lestvicu vrednosti, kultura služi da površno golica čula „industrijskom zabavom". Lepo se povlači pred stalnim naletima korisnog i masovnog – horizontalno nivelisanje kulturnih dostignuća uprosečavanjem čini poredak liberalne demokratije, u krajnjem ishodu, **poretkom ružnog**, kako je to primetio još Konstantin Leontjev.

Pojedinac je i na ovaj način u poretku liberalne demokratije sveden na racionalnu životinju. Danas je najveći zagovornik ideologije liberalne demokratije pobednik u „hladnom ratu" – SAD. Posle neočekivano brzog urušavanja „protivničkog ideološko-mesijanskog centra"[95], Americi se pružila izuzetna prilika da, govoreći i delajući „u ime" čitavog sveta Zapada, nametne bivšim suparnicima, umesto „socijalističke teokratije" vlastiti liberalni utopizam. Ranije podeljena Evropa između dva globalna centra moći u celini je „pripala" Americi – od Atlantika do, pa i preko, ruskih granica. Ideologija liberalizma na američki način, koju, u pogledu kulture, npr., odlikuju agresivna sekularizacija, horizontalnost i sveopšta banalizacija, u lov ljudskih duša na Istoku krenula je upravo pomoću proizvoda vlastite potkulture... Rušenje Berlinskog zida označilo je poraženim narodima nametanje rešenja iz prtljaga ideologije liberalne demokratije. Naivni su poverovali da zaista prisustvuju „kraju istorije," kao i da su Amerikanci, konačno, ostvarili pozvanje koje im je dalo proviđenje; neki su pominjali čak i učešće božije promisli u tom poduhvatu!? Verovanje u vlastitu predodređenost i pozvanje, koje često u ponesenosti Amerikanaca ima razmere „istorijskog pelagijanizma", najvidljivije je na području njihovog samoprikazivanja – ideologiji. U toj „veri" među Amerikancima skoro da nema jeresi. „Evo 250 miliona ljudskih bića ubeđenih da prave istoriju, onu kojoj je i početak, što počinje 1776. godine, a da joj je sve prethodno bedni haos zabluda, nepravdi i eksploatacija čoveka nad čovekom. Protestantski teolog Rajnhold Nibur **(Reinhold Niebuhr)** je pisao povodom tog ubeđenja,

svojstvenog njegovim zemljacima, da su oni, pošto su za sobom ostavili svoju rodnu zemlju, bili poverovali da su se takođe otarasili i praroditeljskog greha. Od tog vremena, ma koliko da su bili malo zainteresovani za religijska razmišljanja, uobražavali su da su zaštićeni od socijalnih nejednakosti, od misterija postojanja, od ograničenja utisnutih u ljudsku prirodu, od nemaštine, od vrhova i dna života. Ukratko, u odnosu na čovečanstvo koje davi istorija bez slobode i bez sreće, između kanadske i meksičke granice nalazi se jedno društvo izvan istorije, autoapsolutizovano na neki način. Zato Amerika predlaže zaustavljanje istorije, mehanizovanje života do stepena koji ne može kvalitativno da se prevaziđe (poboljšanja u pogledu kvantiteta, više blagostanja, prava, demokratije,...), zamenjivanje neizvesnosti, spontanih dela, velikih enigmi duše – sigurnim receptima, naučno-magijskim uprošćavanjima, stavljanjem nemogućeg u bocu."[96]

U oči naročito pada „tertulijansko" verovanje Amerikanaca da im konsenzualna društvena osnova obezbeđuje, istovremeno, prava i demokratiju kakve niko drugi u svetu nema. Zagovornici ovakvog stanovišta ne greše, razume se, kad tvrde da se prava „slažu" sa demokratijom, a ne suprotstavljaju joj se – „ako se prava i demokratija ne razvijaju uporedo, onda se uopšte i ne razvijaju".[97] Sasvim je drugo pitanje, kojim se, inače, tamošnji privrženici prava i pravne države ne bave, kakav je sadržaj „datih" prava i, što je još značajnije, da li povećanje najrazličitijih vrsta deklarativnih prava suštinski menja na bolje bilo šta u pogledu društvenog položaja pojedinca ili grupe? Šta, najposle, toliko silestvo prava obezbeđuje iznad zajemčene puke, formalne jednakosti – isotimije? Pravna potvrda priznanja dostojanstva svih pojedinaca putem priznanja njihovog identiteta, po našem mišljenju, jeste vrhunac „jednakosti i pravednosti" do koga se došlo ospoljavanjem načela ideologije liberalne demokratije. Nije, inače, slučajno da se kod teoretičara i filozofa liberalizma tako retko raspravlja o značenjima i ostvarenju pravde u tamošnjim društvenim odnosima. Oni najčešće razglabaju o „jednakim mogućnostima za sve", a i kad pominju pravdu, sadržinski i etimološki je svode na „pravičnost" **(John Rawls)**.[98] Ne samo da smatraju kako su oni jedini dostigli ideal vladavine prava, nego zagovornici liberalne demokratije ističu da su, istovremeno, jedina savremena društva današnjice ostvarena upravo na Zapadu.[99]

Iako je retko ko drugi tako ushićeno obeležavao pobedu Zapada u „hladnom ratu" kao Fukujama, većina autora iz tog dela sveta u osnovi deli stanovišta pisca „Kraja istorije". Primera radi, na hiljade novinskih članaka, na stotine studija i eseja, označavaju kraj „hladnog rata" kao „ulazak u stabilno razdoblje miroljubive demokratske hegemonije koja bi se mogla nazvati **pax democratica**".[100] Profesor političkih nauka sa Univerziteta Berkli, Ken Džouit **(Ken Jowitt)**, premda oštro kritikuje neumerni Fukujamin trijumfalizam, zapravo ponavlja njegov stav iz „Kraja istorije" da bar „za sada", ideologija liberalne demokratije nema ozbiljnu, univerzalnu alternativu. Ono što je, međutim, vredno pažnje tiče se Džouitove tvrdnje da alternativa liberalnoj demokratiji može da nastane iz nje same, kao proizvod unutrašnjih, trenutno pritajenih, protivrečnosti.

O vrednostima liberalne demokratije i njenim izgledima na planetarno širenje sasvim drukčije je govorio Danijel Patrik Mojnihen **(Daniel Patrick Moynihan)**, američki ambasador pri OUN sredinom sedamdesetih godina: „Američki model liberalne demokratije sve češće dospeva u položaj u kome se u XIX veku našla monarhija: državno uređenje nasleđeno iz prošlosti koje se zadržalo tu i tamo u nekim izolovanim ili posebnim krajevima, i koje u određenim okolnostima i može da bude efikasno, ali jednostavno **nema značaja za budućnost** (kurziv D.S.). Ono predstavlja prošlost, a ne budućnost sveta."[101] Između krajnjih stanovišta, koja povodom ovog pitanja zauzimaju Fukujama i Mojnihan, nalaze se uglavnom svi ostali autori. Neočekivana i trijumfalna pobeda zapadnog ideološkog modela je, međutim, ulila veliko samopouzdanje teoretičarima i praktičarima liberalne demokratije. Mojnihenovo izdvojeno mišljenje pokazuje upravo to: da ne postoji kontinuitet i jedinstvenost „vere" u univerzalnost i svevremensku primenjivost i vrednost liberalne demokratije. Pripisivanje tako neodmernih atributa jednom, ipak partikularnom, „iskrivljenom," pogledu na svet, plod je pomenute pobedničke euforije koja je vladala na Zapadu na kraju „hladnog rata". Kada su iscrpli razmatranje mogućih „univerzalnih" alternativa liberalnoj demokratiji zaključkom da nje zapravo nema u doglednoj budućnosti, jedan broj pomenutih autora se okrenuo odgonetanju pitanja koliko je ostatak sveta, uprkos izraženim željama nekih naroda i država, stvarno u stanju da „presadi" dostignuća na kraju XX veka „vodećeg primarnog načela" **(Fukujama)**. Drugim rečima, da li je moguće, a ako jeste, kako, izvesti prelaz iz jednog, ne samo ideološkog, nego i civilizacijskog obrasca u suštinski drukčiji oblik društvenog života? Pomenute nedoumice su se naročito odnosile na zemlje Istočne Evrope, nekadašnje članice „Varšavskog ugovora". U

tom pogledu može da se govori o dva oprečna pristupa: s jedne strane, tzv. globalne demokrate ne vide ozbiljne prepreke „nezaustavljivom" širenju demokratije na sve države i narode, dok, s druge strane, jedan broj teoretičara smatra da je liberalna demokratija proizvod neponovljivih društvenih uslova, posebne političke kulture i, uopšte, civilizacijskih osobenosti Zapada, pa, kao takva, ne može da „procveta" u drugim delovima sveta.

„Globalne demokrate"[102] ističu da širenje liberalne demokratije predstavlja davanje prilike mnogim narodima „da traže sreću," što u drugim ideološkim i političkim sistemima, navodno, nije moguće. SAD, po njima, ima veoma „opipljiv" interes da podrže takve procese jer se na taj način „povećava američko prijateljsko okruženje" i, najposle, budući da demokratije ne ratuju međusobno, širenje liberalne demokratije na što veći broj naroda je istovremeno i put ka miroljubivijem svetu.[103] Izjednačavajući slobodu sa liberalnom demokratijom i njenim ustanovama, jedan istraživački tim iz SAD, pod nazivom „Freedom House," je ocenjivao stanje političkih i građanskih prava u čitavom svetu. Prema njihovim, ideološki pristrasnim merilima, počev od kraja XVIII, veka kada je postojala samo jedna demokratska država (SAD), broj slobodnih-demokratskih država se neprestano povećava. Danas, vele oni, od blizu dvesta suverenih država u svetu, za preko šezdeset se može kazati da su „slobodne". U pogledu broja stanovnika to je preko 40% svetskog stanovništva. „Globalne demokrate", inače, nisu previše „tvrdi" u zahtevu da drugi narodi treba da se strogo pridržavaju američkog modela i u potpunosti ga podražavaju; oni, naime, dopuštaju mogućnost da nezaobilazne institucije liberalne demokratije, kao što su višestranački skupštinskii sistem, kapitalističko tržište i poštovanje tzv. ljudskih prava (formalne jednakosti – istovetnosti – svih pojedinaca), budu nadograđene osobenostima lokalne političke kulture, civilizacije i tradicije. Premda, primera radi, između stvarnog stanja institucija liberalne demokratije u Japanu i SAD, pored nesumnjivih sličnosti, ima i nekih suštinskih razlika: „globalne demokrate" iznad i pre svega zanima otvorenost i dostupnost tržišta pojedine zemlje za njeno moguće „ulančavanje" u globalne privredne tokove kojima suvereno vlada zapadna plutokratija. Zagovornici univerzalizacije liberalne demokratije tvrde kako Amerika, pomažući širenje i jačanje demokratije „diljem zemaljskoga šara," zapravo radi na jačanju vlastite konkurencije, te da će njen najveći trijumf biti kada čitav svet bude „slobodan".[104] Po našem mišljenju, teško je a da se ne posumnja

u iskrenost onoga ko ovako nešto izjavljuje: ako, npr., sledimo osnovni tok misli Muravčika **(Muravchik)**, onda će zaista položaj Amerike u trenutku potpune univerzalizacije liberalne demokratije biti slabiji pod uslovom da su joj te druge zemlje stvarni takmaci. Reč je, ipak, o nečem drugom: zalaganje za „širenje demokratije i slobode" treba da sakrije određen značenjski sadržaj. Iza ovakvog ideološkog metajezika, koji upućuje na navodnu brigu za istinske vrednosti, kao što su sloboda, demokratija, poštovanje ljudskih prava, stoje veoma konkretni materijalni interesi i hegemonističke težnje. Ako se tako pročita navedena Muravčikova samarićanska izjava, onda je jasno zašto prihvatanje institucija liberalne demokratije (čitaj: otvaranje nacionalnih tržišta!) od strane privredno slabijih naroda i država, predstavlja „najveći trijumf Amerike". Stvari postaju još jasnije kad se doda da takve demokratije „nema bez civilnog društva, a civilnog društva bez tržišta".[105]

Sumnju da je američki model liberalne demokratije moguće „izvesti" drugim narodima iskazao je, između ostalih, i Robert Dal **(Dahl)**: „...veći deo rasprave o Centralnoj Americi zasniva se na pretpostavci za koju je sve jasnije da je pogrešna: da se nedemokratski režimi u tim zemljama mogu pretvoriti u demokratske uz američku pomoć, usmeravanje i intervenciju... Žalosno je, možda čak tragično, to što uslovi za razvoj i održavanje demokratije ne postoje ili su u najboljem slučaju slabi".[106] Dal se uopšte nije zapitao ko je presudno doprineo ustanovljavanju takvih „nedemokratskih režima" u Južnoj Americi, kao i ko ih sve vreme podržava jer odgovaraju njegovim interesima! Odgovor na prethodna pitanja ubedljivo je pružio početkom devedesetih godina Noam Čomski.

Realističnije stanovište od Dala, npr., zauzimaju konzervativac Vajard **(Wiard)** i poznati stručnjak za Južnu Ameriku, komentator Irving Kristol. Dok Vajard dopušta postojanje „alternativnih, legitimnih puteva ka vlasti" i uvažava činjenicu da je „Južna Amerika tradicionalno imala **različito** (kurziv D.S.) mišljenje o demokratiji nego što mi imamo",[107] dotle urednik časopisa „Public Interest", Kristol, otvoreno sumnja u univerzalnu prihvatljivost liberalne demokratije, naglašavajući određenu „kulturnu tradiciju i navike" kao nezaobilazne preduslove za izgradnju društvenih poredaka zapadnog tipa. Ni njemu, doduše, nije palo na pamet da prizna legitimno pravo drugim narodima na posebnost, tj., da razlikovanje od američke tradicije i političke kulture ne znači da su ti drugi, istovremeno, bez kulture, ili da su civilizacijski niži. Drugi su samo drukčiji!

„Leva" shvatanja svetskog poretka i kritika liberalne demokratije

Jedno od viđenja načina na koji su SAD u posleratnom razdoblju „širile demokratiju" i branile tzv. slobodni svet, dao je i Noam Čomski. Nigde se, naime, ne vidi tako dobro jaz između normativnog, visokih ideoloških i moralnih načela, s jedne strane i, praktičnih postupaka u međunarodnim odnosima, s druge strane, kao što je to slučaj sa američkom spoljnom politikom u proteklih pola veka. Upravo ovu razliku između ideološke metastvarnosti i stvarne stvarnosti je nastojao da prokaže u svom politički angažovanim delima profesor Čomski. Ako ništa drugo, Čomski je pokazao, na osnovu verodostojnih izjava i dokumenata, kako su „posvećeni", ipak, pouzdano znali da odvoje stvarne interese od sladunjave ideološke retorike namenjene masama lakovernih. Kao što je poznato, II svetski rat je razorio nacionalne privrede svih zemalja učesnica sukoba osim SAD, koje su, iz do tada najvećeg rata u istoriji izašle politički jače i materijalno bogatije. Primera radi, u razdoblju od 1941. do 1945. godine, bruto nacionalni dohodak u SAD je, u odnosu na stanje pred rat, utrostručen. U globalnim razmerama, početkom pedesetih godina Amerikanci su raspolagali sa više od 50% ukupnog svetskog bogatstva, a njihov udeo u stanovništvu Zemlje bio je tek 6,3%... Jedan od „posvećenih", Džordž Kenan, nije patio od preteranog idealizma i ideoloških obmana: „naš najveći zadatak u narednom periodu je da osmislimo oblik odnosa koji će nam omogućiti da zadržimo ovu nesrazmernu poziciju...Da bismo to ostvarili moramo se osloboditi svih sentimentalnosti i sanjarenja i svu pažnju usredsrediti na neposredne ciljeve Amerike...Trebalo bi **prestati raspravljati o nejasnim i nestvarnim ciljevima poput ljudskih prava, poboljšanja životnog standarda i demokratizacije** (kurziv D.S.) Uskoro ćemo morati da nastupimo neposredno s pozicija sile. Stoga, što nam takve **idealističke parole** (kurziv D.S.) manje smetaju to bolje."[108] Navedena Kenanova izjava pokazuje šta pre i iznad svega zanima američku plutokratiju koja preko Saveta za spoljne poslove **(Council for Foreign Relations)** ima presudan uticaj na oblikovanje i usmeravanje spoljne politike SAD. Tvorac „politike obuzdavanja" **(containment policy)** zaista nema iluzija u tom pogledu: „glavni zadatak američke spoljne politike mora biti zaštita **naših** (kurziv D.S.) sirovina, tako da se moramo boriti protiv opasnog praznoverja koje se širi celom Južnom Amerikom da je vlast neposredno odgovorna za blagostanje naroda." Sve one koji se usprotive da njihove zemlje igraju ulogu pukog izvora sirovina američkim kompanijama, Kenan naziva „komunistima". Za takve nosioce „virusa nezavisnosti" ili „trulih jabuka" **(Din Ačeson)**, Kenan veli: „krajnji odgovor bi mogao biti neprijatan, ali...se ne smemo dvoumiti da li da se koristimo nasiljem lokalnih policijskih vlasti. To nije sramota pošto su komunisti u osnovi izdajnici...Bolje je imati jak **režim na vlasti** (kurziv D.S.) nego neku demokratsku vlast koja je popustljiva, opuštena i infiltrirana komunistima".[109] O tome koliko zaista SAD iskreno interesuje stanje demokratije, ljudskih prava i sloboda u njihovoj zemlji i svetu, pored primera koje daje Čomski, svedoči i američka spoljna politika posle „hladnog rata". Američka politika u odnosu na secesionistički rat na prostorima bivše Jugoslavije predstavlja u tom pogledu „primer svih primera". Ipak, suštinu pomenute politike i njene protivrečnosti najbolje su iskazali upravo naučnici sa Zapada, saradnici Kraljevskog instituta za međunarodne odnose. Oni sažeto i tačno kažu: „SAD verbalno podržavaju demokratiju, ali istinski zastupaju interese privatnog, kapitalističkog preduzetništva".[110] Da su zvaničnici američke administracije, ponekad, vodili računa i o osećanjima naroda Južne Amerike (danas čitavog sveta!) koje su bezočno ekonomski iskorišćavali i politički ponižavali, svedoči predlog Džona Fostera Dalsa **(Dulles)** tadašnjem predsedniku Dvajtu Ajzenhaueru **(Eisenhover)** da „ako ne želimo da se Latinoamerikanci bune moramo ih malo potapšati da pomisle da su nam dragi".[111]

Čak i ovakvi „izlivi nežnosti" prema drugim narodima bili su veoma retki. SAD su, u ime odbrane „slobodnog sveta demokratije i ljudskih prava", mnogo češće vojno intervenisale: u tom smislu od kraja II svetskog rata postoji neprekinut niz primera njihovog mešanja u unutrašnje stvari suverenih i nezavisnih država. Težnja ka globalnoj hegemoniji je, po našem mišljenju, već čitav vek u samoj srži američke spoljne politike. U Izveštaju „Volfovic" se bez okolišanja kaže da je „osnovni cilj spoljne politike SAD održavanje hegemonije. Stoga treba ubediti eventualne suparnike da nemaju izgleda da pretenduju na veću ulogu".[112] „Pretnju svojim životnim interesima" SAD su, od 1945. godine do danas, videle u: Kini (1945), Koreji (1946-1950), Grčkoj (1947-1949), Iranu (1953), Gvatemali (1954), Kubi (1961), Dominikanskoj Republici (1963 i 1965), Brazilu (1964), Vijetnamu, Laosu i Kambodži (1963-1975), Čileu (1972), Nikaragvi (1979), El Salvadoru (1980), Grenadi (1983), Panami (1989), Iraku (1990-

1997), Somaliji (1993), Haitiju (1994), Bosni (1995), SR Jugoslaviji (1999)...?[113] Sve navedene intervencije su se odigrale pod zvučnim imenima navodne odbrane visokih, humanih načela... Ko zaista stoji i čiji se i kakvi interesi brane gušenjem nezavisnosti, bezočnim materijalnim iskorišćavanjem i ponižavanjem drugih naroda, objasnio je Dejvid Rokfeler svima onima koji se još zanose idealizmom u međunarodnim odnosima: „Moć svetskih bankara i intelektualnih elita ima prvenstvo pred pravom naroda na samoopredeljenje. Evo, to je načelo koje u stvari sledimo već vekovima."[114]

Oni koji se na rečima zalažu za „otvorena tržišta" kažnjavali su ekonomskim sankcijama svakoga ko je pokušao da zaštiti svoju nacionalnu privredu od vršljanja privrednih i finansijskih multinacionalnih šakala ili je, jednostavno, nastojao da očuva vlastitu nezavisnost, suverenitet, teritorijalni celovitost (što, primera radi, danas čini Srbija, tj., SR Jugoslavija, u pogledu Kosova i Metohije). Od 116 slučajeva zavođenja sankcija u međunarodnim odnosima od kraja II svetskog rata protiv onih koji su počinili „greh nezavisnosti" 80% njih su preduzele SAD i njeni zapadni saveznici.[115] Primera radi, da je svetski poredak koji se zasniva na vladavini bogatih nad siromašnima prirodna stvar – „bogomdan" smatrao je i Vinston Čerčil. „Vladi sveta mora biti povereno da udovoljava narodima koji ne žele ništa više za sebe od onoga što imaju. Ako bi vlada sveta bila u rukama gladne nacije, uvek bi postojala opasnost. Niko od nas nema nikakav razlog da traži više. Mir bi mogli da očuvaju samo oni ljudi koji su živeli svoj život i nisu preterano ambiciozni. Naša nas moć postavlja iznad ostalih. Mi smo kao bogataši koji prebivaju u miru svojih luksuznih prebivališta",[116] kazuje najslavniji britanski državnik u XX veku. Kao što se može videti, ratni premijer Njenog veličanstva smatra da je vladavina bogatih nad „gladnim nacijama" u interesu mira, kao i da bi „spokojni i neambiciozni," slično, valjda, Platonovim neiskvarljivim filozofima, mogli da vladaju za račun opšteg dobra. Platonova utopija ima nesumnjivu svevremensku filozofsku i literarnu vrednost; s druge strane, Čerčilov pokušaj opravdanja svetske vladavine, poretka na čijem vrhu su bogati a ne mudri, predstavlja licemerno i nedarovito podražavanje osnovnih ideja genijalnog atinskog mislioca. Nije slučajno i Čomski istakao klasnu, odnosno materijalnu neravnopravnost ljudi i naroda kao najistaknutiju odliku međunarodnog poretka u Čerčilovo vreme, kakav jeste danas i, još više, kakvom se teži u budućnosti...Iz ideološkog ugla tzv. levice, **volens-nolens**, pomenuti materijalni odnos se najoštrije vidi.

Drugo je pitanje iz kojih sve još nezaobilaznih uglova i sa kojih nivoa treba posmatrati svetski poredak i poredak uopšte, da bi slika bila „kubistički" celovita i sveobuhvatna.

To što, npr., iz svog ugla vidi Noam Čomski, kad su u pitanju pravi razlozi američke ekonomske pomoći zemljama Zapadne Evrope posle II svetskog rata, namerno previđa ili nije u stanju da prepozna Arnold Tojnbi. Dok pisac monumentalnog „Istraživanja istorije" navedenu ekonomsku pomoć pripisuje američkoj velikodušnosti **(generosity)**,[117] dotle se Čomski ne da lako zavarati. Dva glavna razloga za dodeljivanje sredstava Maršalovog plana državama Zapadne Evrope su, po njemu, u ekonomskom interesu SAD da obezbedi tržište za prodaju ogromnih količina različite robe proizvedene za vreme rata, kao i u strahu od jačanja radničkog pokreta, sindikata i političkih partija levice zbog teškog materijalnog i društvenog stanja najširih slojeva stanovništva u Italiji, Nemačkoj, Francuskoj i drugim zemljama tog dela „starog" kontinenta.[118] Ideološke koprene i magle u ovom slučaju imaju cilj da sakriju temeljni odnos savremenog međunarodnog poretka – odnos bogatih i siromašnih ili, kako se to najčešće kaže, jaz između Severa i Juga.

Profesor Mihajlo Marković ističe da je „osnovna karakteristika novog svetskog poretka uspostavljanje nad čitavim svetom trajne dominacije preostale supersile – Sjedinjenih Američkih Država i njenih saveznika – grupe razvijenih zemalja Zapada."[119] U pogledu suštine prevlasti pobednika u „hladnom ratu" profesoru Markoviću nije promaklo da je „novi svetski poredak, u osnovi, struktura međunarodnih odnosa zasnovana na **dominaciji i ekonomskom iskorišćavanju** (kurziv D.S.)".[120] Poput Čomskog i profesora Markovića, Dragan Simeunović kaže: „Pod onim što se uobičajilo sa neutemeljenom pežorativnošću ili atavističkim strahom nazivati novim svetskim poretkom podrazumeva se uspostavljanje neprikosnovene političke, **ekonomske** (kurziv D.S.) i vojne dominacije SAD i grupe visokoindustrijski razvijenih zemalja Zapada".[121] Navedena tri određenja međunarodnog poretka posle „hladnog rata" kao „novog svetskog poretka" Noama Čomskog, Mihajla Markovića i Dragana Simeunovića, nezavisno od njihovih ideoloških samoopravdavanja, pokazuju da su sirovi i surovi materijalni interesi bogatih u samom jezgru savremenog svetskog poretka. Pokušaji ideološke racionalizacije su se pokazali najčešće kao banalni, ponekad i kao cinični **(Churchill)**. Veoma je teško čak i najveštije sačinjenim i najgušćim ideološkim velovima sakriti nepromenljivu stvarnost međunarodnog života da „ljudi bogatih dru-

štava vladaju svetom i međusobno se nadmeću za što veći deo bogatstva i moći, nemilosrdno tlačeći sve one koji im se i nehotice isprečе na tom putu. U tom poslu oni imaju veliku pomoć bogataša gladnih nacija, dok je uloga ostalih da služe i pate."[122]

Već je raspravljano o stanju ljudskih prava u SAD, kao i o odnosu američke države prema međunarodnim dokumentima koji pravno uređuju ovu oblast. Pažnju zaslužuje odnos SAD prema ljudskim pravima i slobodama u drugim zemljama kojima, inače, „nezainteresovani šampioni demokratije" neprestano prebacuju da ih krše. Kao što je poznato, pozivanje na „nezadovoljavajuće stanje ljudskih prava" je posle „hladnog rata" postalo najčešći izgovor za mešanje SAD u tuđe unutrašnje poslove. Da takvo ponašanje Amerike određuju njihovi interesi, a ne stvarna briga za ljudska prava, tj., da u biti njihovog spoljnopolitičkog upltanja u međunarodne sporove ne stoje moralni razlozi, svedoči i stav Larsa Šulca, vodećeg stručnjaka za ljudska prava u SAD, koji tvrdi da: „najveći deo pomoći ide onim vladama koje svoje građane podvrgavaju mučenjima".[123] Šulc verovatno ima u vidu američku pomoć mnogobrojnim diktatorskim režimima u Južnoj Americi, autokratskim vladama i vladarima u arapskom svetu, Indoneziji, Filipinima,... Posebno bogata ovakvim primerima je istorija američke podrške diktatorima, huntama i pučistima u zemljama Srednje i Južne Amerike, kao i karipskim ostrvskim državama. U takvim rabotama obilato je korišćena savetodavna pomoć nacističkih zločinaca koji su posle II svetskog rata našli utočište na tom kontinentu. Primera radi, iz te američke saradnje sa ovim „prekaljenim specijalistima" (nemačkim nacistima i hrvatskim ustašama) stvarani su zloglasni „vodovi smrti" po ugledu na slične jedinice Hajnriha Himlera – bataljon Atlakatl.[124] To se naročito odnosi na navođene primere nametanja sankcija neposlušnim vladama od kojih stradaju prvenstveno deca, žene, stari i bolesni. Prema istraživanjima vodećih američkih stručnjaka iz te oblasti, od posledica sankcija u Iraku, npr., samo u razdoblju od januara do avgusta 1991. godine umrlo je više od 47000 dece...[125] U Izveštaju predstavnika UNICEF-a, Tomasa Ikvola **(Thomas Ekvall)**, broj dece žrtava sankcija tzv. međunarodne zajednice u Iraku 1993. godine popeo se na 92000... Ne treba ni pominjati pojave dečjeg ropstva, prostitucije, trgovine unutrašnjim organima u zemljama Južne Amerike koje predstavljaju neposredne posledice siromaštva prouzrokovanog bezočnim ekonomskim izrabljivanjem ovih naroda od strane američkog krupnog

multinacionalnog kapitala. „Srećnici koji prežive udišu lepak da zavaraju glad"[126], piše profesor teologije sa Univerziteta Sao Paulo, **Baruel**.

Uzgred, poslednja Galupova **(Gallup)** istraživanja javnog mnjenja u zemljama Istočne Evrope pokazuju da se broj onih koji posle početnih iskustava sa prednostima liberalne demokratije, ne žele više da uživaju njene prednosti, popeo u 1995. godini na preko 60% ispitanih u zemljama bivšeg „Lagera". „Kraj istorije", izgleda, nikako da dođe... Uopšte uzev, zanimljivi su veselnici koji ni kraj vlastitog trošnog života ne mogu da dogledaju, a govore o „krajevima istorije"...

3.3. Kulturno-civilizacijska strana „novog svetskog poretka“

Iako su, počev od XVI veka, države glavni subjekti međunarodnih odnosa i međunarodnog sistema/poretka, gotovo svi filozofi istorije, a danas i jedan broj istraživača svetskog poretka posle „hladnog rata,“ traži i nalazi druge uglove posmatranja. Primera radi, u nameri da istraži ukupno kretanje ljudskog društva kroz vreme i u prostoru britanski istoričar Arnold Tojnbi (**„A Study of History“**) je za osnovne analitičke jedinice uzimao civilizacije, a ne države. Kao što je ranije izloženo, pre i posle njega je veliki broj mislilaca, takođe, pomoću civilizacija objašnjavao društveno kretanje kao pojavu „dugog trajanja“ i velikog teritorijalnog prostiranja. Ta dovoljno „široka saznajna polja“ **(Toynbee), in ultima analisi**, označavana su kao „kulture“, „kulturno-istorijski tipovi“, „socio-kulturni tipovi“, a najveći broj autora je govorio o „civilizacijama“. Ove „divlje zveri u međusobnom neprekinutom sukobu“ **(Braudel)**, svejedno kako su nazivane, posle Ibn Kalduma, Đan Batiste Vika, Hegela, Danilevskog, Špenglera, Sorokina, Tojnbija, Ferere i Brodela vratio je u žižu naučnog interesovanja profesor Semjuel Hantington kao glavne subjekte vlastite matrice tumačenja savremenih međunarodnih odnosa. Za njega su civilizacije osnovne jedinice strukture svetskog poretka, danas i u doglednoj budućnosti. Sledstveno tome, poput Tojnbija i drugih filozofa istorije, države su i za Hantingtona neodgovarajuće analitičke jedinice u istraživanju i objašnjavanju međunarodnih odnosa i svetskog poretka posle „hladnog rata“. Uz svetski poredak sačinjen od ovakvih „najkrupnijih kulturnih entiteta“[127], on ne poriče i dalje značajnu ulogu države u međunarodnom sistemu. „Države jesu i ostaće odlučujući entiteti u svetskim poslovima“,[128] naknadno, je posle nekoliko godina od pojavljivanja njegovog čuvenog članka u časopisu „Foreign Affairs“, pojasnio navedeno stanovište. Ipak, civilizacije će u međunarodnim odnosima budućnosti biti glavni činioci svetskog poretka jer osnovni izvori sukoba u tom novom svetu koji se stvara neće biti prvenstveno ideološki ili ekonomski, nego kulturni.[129] U višepolarnom svetu postojaće uporedo, sarađivaće i, verovatno, mnogo češće se sukobljavati osam središta moći – civilizacija: zapadna, latinoamerička, afrička, islamska, kineska, hinduistička, pravoslavna, budistička i japanska. „Ratove vladara“ pre Francuske buržoaske revolucije 1789. godine smenili su „ratovi i sukobi čitavih naroda“; posle skoro stoleća i po, drugu polovinu našeg veka obeležio je „sudar dveju ideologija“ od kojih je svaka nastojala da dokaže vlastitu univerzalnost. Najposle, slom bipolarnog međunarodnog sistema otvorio je razdoblje udruživanja i sukobljavanja ljudi i naroda na osnovu kulturnih sličnosti i razlika. Uzgred, Hantington nije pravio potrebno razlikovanje između kulture i civilizacije; ako se takav propust može pravdati za esej iz 1993. godine, u kojem je težio sažetosti iskaza, onda ponovljena ista manjkavost u knjizi iz 1996. ozbiljno dovodi u pitanje naučnost njegovog istraživanja i opšteg pristupa stvari. Premda je i sam, posle mnogobrojnih odobravanja i još više osporavanja početnih teza koje je izneo u članku iz 1993. godine, u nedavno objavljenoj knjizi **(„The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order“)** značajno omekšao „tvrdoću“ obrasca o sudaru civilizacija, ta paradigma, po našem mišljenju, i dalje ima više proizvoljnosti i apstrakcija nego što to stvarnost međunarodnih odnosa može da „podnese“. Povremeno je stvarnost međunarodnih odnosa, naime, ideološki pristrasno pojednostavljivana do za nauku nedopustivih razmera. Istražujući pretežno na način neizbežne sociološke površnosti, a sve težeći navodnoj sveobuhvatnosti, Hantingtonu nije pošlo za rukom da dosegne dubinu mišljenja društvenog kretanja kao i mnogostranost smisla „događajne i nedogađajne istorije“ i metafizike čovekovog postojanja, koji se, inače, mogu sresti kod njegovih uzora, sjajnih filozofa istorije i religijskih mislilaca. Doduše, i sam Hantington, je na posredan način, govoreći o „vremenski ograničenom roku važenja“ vlastitog teorijskog modela sudara civilizacija, priznao da nije bio podstaknut na istraživanje samo naučnom znatiželjom...[130] Dalje, on nije izlagao kretanje civilizacija kroz istorijsko vreme na osnovu čega bi bilo moguće utvrđivanje neizbežnih faza u njihovom razvoju kao i njihovo međusobno upoređivanje. Nedostajući vremenski činilac je pokušao da nadomesti razlikovanjem pomenuta tri vida sukobljavanja u međunarodnim odnosima, od renesanse do danas (između kraljeva, naroda i ideologija).[131] Glavni nedostatak ove njegove, ipak, samo „slike međunarodnih odnosa“, jeste nedopustivo sadržinsko uprošćavanje; veliko je pitanje, naime, da li „kulturne sličnosti,“ čak i u kratkim razdobljima, odlučujuće utiču na okupljanje „rođačkih zemalja“ **(kin countries)**,[132] odnosno na sukobljavanje naroda i čitavih civilizacija do kojih dolazi zbog

kulturnih razlika. Hantington doduše polazi od ispravne pretpostavke da „mi znamo ko smo samo kada znamo ko nismo i često samo kada znamo protiv koga smo".[133] Tačno je, takođe, da su najdublje razlike između ljudi i naroda razlike u poreklu, jeziku, veri, načinu života i mišljenja, običajima, posebnim vrednostima i ustanovama, najšire posmatrano, u različitim kulturnim osobenostima. Dubina navednih razlika se, pre svega, očituje u težini prevazilaženja takvih posebnosti jer su, uostalom, one temelj na kome se izgrađuju identiteti pojedinaca, odnosno grupa i čitavih društava. Ako do ovakvih promena i dođe, nasilno ili dobrovoljnim prihvatanjem, npr., tuđe vere, drukčijih vrednosti i pogleda na svet, onda pojedinac ili grupa kojima se tako nešto dogodi prestaju da budu ono što su bili jer nestaju suštinski izvori njihovog poistovećivanja. Primera radi, materijalni i politički interesi, čak i temeljna ideološka opredeljanja, se mogu promeniti, a da se pri tome sačuva izvorna samobitnost pojedinca ili grupe. Hantington je, stoga, u pravu kada u tom pogledu stavlja naglasak na presudni uticaj kulturnog poistovećivanja na pojedinačnu ili grupnu samobitnost.

Sasvim je druga stvar, s druge strane, to što je on, ponesen postojećim kulturnim razlikama „rasedne linije," **(fault lines)** između civilizacija proglasio za odlučujuće linije podela između ljudi i naroda koje će, navodno, obeležiti svetski poredak u doglednoj budućnosti. Ideološke sukobe iz vremena „hladnog rata" smeniće civilizacijski sudari; kulturno razlikovanje jeste, po njemu, ključna odlika savremenih međunarodnih odnosa. Ideološki i ekonomski kao i politički razlozi (npr., održavanja određene ravnoteže snaga) postaće, po Hantingtonu, drugorazredni činioci koji utiču na ponašanje naroda i država u međunarodnim odnosima. Otuda je svetski poredak -poredak osam civilizacija: ideološke podele Istok – Zapad, ekonomski jaz Sever – Jug neće više imati odlučujući uticaj na ponašanje država. Sukobe, kao i privrednu, vojnu i političku saradnju u ovakvom poretku presudno će određivati kulturno civilizacijske razlike, odnosno sličnosti. Hantington kao najbolji primer za ovu svoju tezu navodi regionalne ekonomske integracije: one su uspešne samo ako postoji kulturno-civilizacijska sličnost njihovih država-članica, odnosno, kako bi Arnold Tojnbi rekao, ukoliko takve integracije „civilizacijski obuhvataju bez mogućnosti da budu obuhvaćene od drugih". Veliko je pitanje, po našem mišljenju, da li EU zahvata baš sve „kulturno slične" narode i države, a da ne bi mogla da bude proširena, npr., Sjedinjenim Državama, Kanadom, Australijom,...? Hantington, dalje,

u pogledu sadržine, ne raspravlja sa potrebnom ozbiljnošću pitanje da li utiču i u kojoj meri, i drugi razlozi na okupljanje država i naroda, odnosno njihovo sukobljavanje? Primera radi, šta je u osnovi privrednog povezivanja zemalja jugoistočne Azije ili Latinske Amerike osim njihove nesporne kulturno-civilizacijske bliskosti? Nije dovoljno samo jednostavno kazati kako „ekonomija sledi kulturu" **(Economic follows culture).**[134] Premda ovakvo stanovište pomalo podseća na Veberovo gledanje na odnos između kulture i oblika organizovanja privrednog života, ipak, ono, zbog svoje opštosti, više skriva nego što objašnjava. Profesoru Hantingtonu nije pala na pamet mogućnost da se pomenute države udružuju u neki oblik regionalnog privrednog povezivanja (slobodne trgovinske zone, carinske unije, zajednička tržišta ili čak privredno-političke unije) ne samo ili presudno iz razloga „kulturne bliskosti", nego često prvenstveno zbog odbrane vlastite ekonomske, pa, sledstveno tome, i političke i kulturne nezavisnosti i samobitnosti od nasrtljivog američkog imperijalizma.

To se posebno odnosi na Evropsku uniju, čije bi članice, u samostalnom odmeravanju privredne moći, progutao njihov prekoatlantski saveznik ili japanski privredni div. U novije vreme regionalno privredno povezivanje zemalja konfučijansko-budističke civilizacije se vrši ne samo, kako to tvrdi Hantington, pod presudnim uticajem „kulturne bliskosti", nego, pre svega, kao pokušaj ovih naroda da zajedničkim snagama pruže delotvoran odgovor neravnopravnim odnosima koje periferiji nameće svetski privredni centar. Po našem mišljenju, u današnjim međunarodnim odnosima za regionalno povezivanje su u najmanju ruku jednako važni ekonomski i politički činioci, kao i razlozi očuvanja ravnoteže snaga. Hantington nije, inače, usamljen u naglašavanju presudnog uticaja „kulturne bliskosti" na najrazličitije oblike udruživanja naroda i država. Sličan stav profesoru sa Harvarda izneo je bivši generalni sekretar NATO-a, Vili Klas, objašnjavajući kako: „zemlje jugoistočne Evrope pripadaju u kulturnom pogledu Vizantijskoj imperiji koja se raspala, nemaju demokratsku tradiciju niti tradiciju poštovanja manjina i zato bi bilo ispravno da se proširivanje Zajednice ograniči na **kulturni krug** (kurziv D.S.) zemalja Zapada. Trebalo bi da se proširivanje Zajednice ograniči na protestantski i katolički kulturni krug evropskih zemalja."[135] Ako na stvar gledamo samo iz ugla kulturnih sličnosti i razlika, onda zaista stavu Hantingtona i njegovi istomišljenika se ne može ozbiljno prigovoriti. Ipak, pre će biti da je u posmatranom raz-

doblju posle „hladnog rata" došlo do podudaranja stvarnih ekonomskih interesa pojedinih naroda i država sa njihovom međusobnom kulturnom srodnošću. Grčka, npr., nije članica EU i NATO-a samo zbog kulturne bliskosti sa zemljama Zapada (premda u tom pogledu postoje i suštinske verske i tradicijske razlike!), nego i zbog strateških i političkih interesa Zapada.

Da su odnosi u savremenom međunarodnom poretku znatno složeniji, povremeno i protivrečni, nego što proizilazi iz pojednostavljenog obrasca o sukobu civilizacija vidi se u načinu na koji Hantington primenjuje svoju paradigmu u analizovanju stvarnih međunarodnih odnosa našeg vremena. Primera radi, on kao dokaze za svoju tezu o „okupljanju i neizostavnoj pomoći rođačkih zemalja" uzima ponašanje pojedinih zemalja prema zaraćenim stranama u ratu za otcepljenje na prostorima bivše Jugoslavije. Tako, veli Hantington, bosanske Hrvate i Hrvate uopšte uvek su bezuslovno podržavali i podržavaju, kao tzv.predziđe hrišćanstva **(ante murale christianitatis)** Nemačka i Vatikan. To, naravno, nije netačno, ali nije ni cela istina. Razlozi Vatikana, kao što je dobro poznato, nisu samo verski i duhovni, nego su u velikoj meri i svetovni – borba za ovozemaljsku planetarnu moć izraženoj naročito u nasilnom prozelitizmu: povećanju broja vernika i teritorijalnog prostiranja s krajnjim ciljem ostvarenja svetske prevlasti – duhovne, ali i svetovne – rimokatoličke crkve. Reč je dakle, u slučaju podrške Vatikana Hrvatima, ne samo o razlozima kulturne bliskosti (verska istovrsnost) nego, možda i više, o opiljivim političkim interesima ove hrišćanske crkve koje ona nastoji da ostvari koristeći u tu svrhu hiljadugodišnje nezadovoljstvo Hrvata kao naroda bez države. Kada se govori o podršci Nemačke Hrvatima, tu prevagu nad razlozima navodne „kulturne bliskosti" Nemaca i ovog slovenskog naroda rimokatoličke veroispovesti (?) imaju geoekonomski, vojnostrateški i politički interesi germanskog privrednog džina da vrati svoja stara tržišta u srednjoj i jugoistočnoj Evropi, „zaposedne" jadransku obalu i ostvari delotvoran nadzor nad glavnom evropskom rečnom saobraćajnicom – Dunavom. Ništa manje važno za Nemačku je osiguranje njenog tradicionalno važnog jugoistočnog pravca širenja ka „vratima Evrope", Maloj Aziji, Bliskom i Srednjem Istoku, kao i da u isto vreme osujeti takmace u borbi za pretežan uticaj u tim osetljivim područjima. Srbe, pravoslavan slovenski narod i svog najvernijeg saveznika, podržava Rusija, kazuje Hantington.

(Uzgred, možemo da žalimo što ta pomoć nije bila velika kao u nekim drugim istorijskim situacijama kada je Rusija nespremna ulazila

u rat kako bi zaštitila srpski narod i njegove države – Srbiju i Crnu Goru. Ne sporeći da u odnosu prema Srbima kod ruskog naroda i pretežnog dela tamošnje patriotske opozicije postoje osećanja duboke bratske ljubavi, što je inače nepojmljivo za svet politike a naročito međunarodne politike, Rusija je imala i danas ima, bez obzira koliko je toga svesno sadašnje političko vođstvo ove zemlje, prvorazredne vojnostrateške i geopolitičke interese da preko srpskih država – SR Jugoslavije i Republike Srpske, ostane prisutna na Balkanu i jugoistočnoj Evropi.)

Konačno, poslednji od dokaza, koji potkrepljuju njegovu tezu o navodno presudnom uticaju „kulturne bliskosti" na okupljanje i međusobnu pomoć pojedinih naroda i država, odnosi se na stav islamskih zemalja prema Slovenima muhamedanske veroispovesti iz bivše BiH. I u ovom slučaju, po našem mišljenju, Hantington pravi nedopustiva pojednostavljivanja kad, primera radi, uzima islamske zemlje kao interesno jedinstvenu celinu. Da i ne navodimo kako iza američke podrške tzv. Uniji BiH ne stoje uopšte verski razlozi, odnosno „kulturna sličnost". Iako u SAD sve veći broj ljudi, posebno među crnim stanovništvom, prelazi na ispovedanje islama, malo je verovatno da ta činjenica ima bilo kakav ozbiljniji uticaj na vođenje američke spoljne politike. Još je manje verovatno da u pozadini skoro bezuslovne pomoći muslimanima u bivšoj BiH stoji samo američka težnja za očuvanjem zamisli multikulturnih, multietničkih i multiverskih društvenih zajednica kakva je, inače, u sve manjoj meri sama Amerika. Radi se, zapravo, o sirovim materijalnim interesima: SAD vraćaju muslimanskim zemljama „dug" zbog njihovog učešća u ratu protiv Iraka – još određenije, podrška bosanskim muslimanima je mala cena koju SAD plaćaju Turskoj i zemljama arapskog sveta za dalju nesmetanu kontrolu i iskorišćavanje naftnih izvora i puteva Srednjeg Istoka i Persijskog zaliva. Sedamdesetih godina ovog veka nafta se plaćala zlatom; posle „hladnog rata" lije se krv za petrolej.[136] Naravno, uvek se radi o tuđoj krvi; u ovom slučaju, arapskih naroda, Srba, Kurda, Iračana...Drugi suštinski neverski razlog podrške SAD muslimanima u bivšoj BiH leži u njihovoj antievropskoj politici. Stvaranjem „muslimanije", muslimanske države u srcu Evrope, koja bi tzv. zelenom transferzalom bila vezana za Tursku, Evropa bi bila u stalnom stanju nestabilnosti i pod pretnjom neodoljive navale demografski neuporedivo vitalnijih islamskih masa koje je već opkoljavaju s juga. Izazivanjem ograničenih i kontrolisanih sukoba tzv, male jačine **(low intensity)** opravdava se

ostanak snaga NATO-a u Evropi i posle kraja „hladnog rata" i nestanka Varšavskog ugovora. Podrškom muslimanima u bivšoj BiH, kao i neposrednim prisustvom američkih vojnika u ovoj nekadašnjoj republici „druge" Jugoslavije, SAD istovremeno onemogućuju povratak istisnutog ruskog uticaja i zatvaraju „put" Nemačkoj ka jugoistoku Evrope, Maloj Aziji i dalje prema izvorima nafte Bliskog i Srednjeg Istoka i Kavkaza.

Može da se govori o još jednom velikom nedostatku Hantingtonovog obrasca o sudaru civilizacija. On, naime, svih osam civilizacija uzima kao unutar sebe neprotivrečne i jedinstvene celine koje, što je za ovu analizu značajno naglasiti, imaju zajednički, nedeljiv stav prema „okruženju". Kulturno-civilizacijska sličnost između naroda „poravnava", navodno, sve razlike među njima. Primera radi, u slučaju podrške „islamskog sveta" Slovenima muhamedanske veroispovesti u ratu u BiH, Hantington pogrešno pretpostavlja da dugotrajni i teško pomirljivi unutrašnji sukobi ekonomskih i političkih interesa mogu da budu natkriljeni „kulturnom bliskošću" naroda koji ispovedaju islam. Tome još treba dodati podelu muslimana na sunite i šiite, različit odnos islamskih država prema ovoj veroispovesti kao i problem (ne)postojanja nacija u muslimanskim državnim tvorevinama. Uzimajući u obzir imanentnu političku prirodu ove religije u celini, upravo iz pomenutih razloga svakoj muslimanskoj državi se u naučnom istraživanju mora pristupiti kao posebnom slučaju.[137] O tome, očigledno, Hantington nije vodio dovoljno računa. Sve napred iznete kritike njegovog interesno i ideološki „ozračenog redukcionizma" odnosa u svetskom poretku posle „hladnog rata", odnose se ne samo na islamsku, nego i na ostalih sedam civilizacija.

Naredni prigovor tiče se veoma značajnog pitanja svake rasprave o religijama i njihovog mesta i uloge u nastanku i razvoju civilizacija: reč je o potrebi razlikovanja **isihastičkih** i **prozelitskih** religija što bi Hantingtona, da je tako postupio, lako dovelo do odgovora na neka pitanja.[138] On, dalje, nije došao do saznanja o pravom značaju religije u nastanku i trajanju bilo koje civilizacije, tj., da su „religije tvorci civilizacija...ispravnije (je) govoriti o civilizacijama različitih religija, nego o civilizacijama različitih naroda i plemena".[139] Hantington uporno govori o nekakvoj maglovitoj „kulturnoj bliskosti": ona se, po njemu, istovremeno odnosi na „zajedničko nasleđe, običaje, jezik, veru, vrednosti, institucije...", dok na drugom mestu ističe „način života, jezik i vrednosti"[140], što sve značajno oduzima naučnu ozbiljnost njegovim osnovnim tezama.

O nepomirljivim sukobima interesa, čak i vrednosti, unutar civilizacije zapadnog hrišćanstva i ostalih civilizacija, Hantington nije raspravljao u potrebnoj meri. Na osnovu svega napred rečenog, može se zaključiti da su istovremenost i podudarnost uticaja ekonomskih, političkih i vojnih interesa sa uticajem „kulturne bliskosti" na ponašanje država (njihovo okupljanje, saradnju, pomoć, ili, sudare, sukobe,...) naveli Hantingtona da iznese svoje teze o strukturi i prirodi svetskog poretka kao poretka osam sukobljenih civilizacija. „Polje najveće napetosti" ovakve njegove „slike" bliže budućnosti svetskog poretka, ako ne i svojevrsne „filozofeme" međunarodnih odnosa, leži u odnosu između „Zapada protiv (i) ostalih" **(West against the Rest)**. Tako se, najposle, otkriva i samo „neuralgično jezgro" Hantingtonovog viđenja suštine svetskog poretka osam civilizacija – tu nije reč, naravno, o bilo kojoj strukturi i bilo kakvom rasporedu moći u svetskom poretku civilizacija; on se opredeljuje za bipolarni sistem (Zapad versus „ostali") takvih međunarodnih odnosa. Za Zapad je, po njemu, u ovakvim odnosima više sukobljavanja nego saradnje, najsigurnije mesto na vrhu...Koliko Hantington ima poverenja u te „ostale" vidi se u njegovom savetu civilizaciji zapadnog hrišćanstva da treba uvek „da drži barut suv".[141] Sve napred rečeno upućuje na zaključak da je osnovni poticaj za njegovo istraživanje, ipak, ideološke prirode, a manje znatiželja naučnika. On, zapravo, brine pre svega za sudbinu vlastite civilizacije i traži rešenja i načine kako da ona zadrži svoje do sada povlašćeno mesto u svetskom poretku moći...Zato, između ostalog, poziva na „zbijanje redova" unutar Zapada (sa SAD na čelu, razume se!) kako bi se što uspešnije odupreo izazovima ostatka sveta. Ne treba da čudi, onda, što pod tim „ostakom" podrazumeva jedinstvenu, nepodeljenu celinu koja je **a priori** protivzapadno nastrojena. Na sličan način razmišlja pretežan broj istraživača međunarodne politike i međunarodnih odnosa danas na Zapadu. Premda Zapad i dalje zauzima vrh u nekim oblastima, konfučijansko-budističke civilizacije ga sustižu i prestižu u pojedinim ključnim parametrima moći. To je razlog što na „civilizacijsko zbijanje redova" pozivaju i Zbignjev Bžežinski, Henri Kisindžer, Ričard Rouzkrens,...[142] Njihov glavni poticaj za projektovanje budućeg svetskog poretka je nastojanje da se da praktično upotrebljiv odgovor na pitanje kako očuvati premoć vlastite civilizacije. Unekoliko je tom problemu drukčije pristupio Pol Kenedi **(Paul Kennedy)**.[143]

Kada se govori o odnosima između različitih kultura i civilizacija, ponašanje Zapada prema drugima se najbolje može objasniti na

matrici odnosa **imperija – limes – varvarija**, ili, još sažetije, protivstavljanjem centra i periferije. Vremenski se pomenuti odnos može pratiti još od velikih geografskih „otkrića" u XV i XVI veku. U analizi tog odnosa se može videti da je evropocentrizam („zapadnjaštvo", kako bi kazao Danilevski) sadržan već u glagolu „otkriti" – civilizovana Evropa navodno otkriva sebi i čitavom svetu nepoznate delove naše planete koje, uzgred, i onda a i sada, ne smatra sebi ravnim. To što su ti „drugi" samo drukčiji za Zapad nikad nije imalo neki veći značaj. Sve koji nemaju isti ili viši stepen razvoja nauke i, posebno, tehnologije predstavnici civilizacije zapadnog hrišćanstva smatraju, i tako se prema njima ponašaju, za kulturno i civilizacijski **niže**, „dostojne" jedino da ih Zapad kolonizuje, „civilizuje" i tako uvede u „zajednicu naroda". Najstalnija odlika civilizacije zapadnog hrišćanstva je njena opsednutost univerzalizmom. Zapadni univerzalizam samoopravdava vlastitu gramzivost planetarnih razmera upravo svojom „višom" kulturom i civilizacijom. Ta i takva crta se prvo ispoljila u obliku viševekovnog teritorijalnog kolonijalnog širenja: Evropljani su, primera radi, 1800. godine kontrolisali 35% ukupne zemljine površine; u vreme Berlinskog kongresa 1878. radilo se o 67% od svih kopnenih i morskih prostranstava, da bi taj procenat, konačno, 1920. godine iznosio teško pojmljivih 84%.[145] To je godina potpune pobede jednog istorijskog oblika zapadnog kolonijalizma, eksapanzionizma i hegemonizma. Dekolonizacijom i drugim promenama teritorijalno rasprostiranje Zapada se značajno smanjilo posle 1960. godine. Ako se početkom XX veka moglo govoriti da je svet „unicentričan" – ekonomski i politički – pomenute 1960. godine međunarodni sistem činile su tri relativno nezavisne celine: svet se, naime, sastojao od tri sveta.

U osnovi zapadnog teritorijalnog širenja, potonjeg političkog hegemonizma i, danas, veoma izraženog kulturnog imperijalizma, stoji ekonomska moć. Kao što je poznato, preveliko širenje jedne civilizacije, preko granica stvarnih moći **(imperial overstretch)**[146], posle dužeg ili kraćeg „indijanskog leta"[147], vodi neizbežno do njenog silaska sa pozornice istorije. Kenedijevo stanovište o prednosti materijalnog nad kulturnim deli i Hantington. On, naime, takođe smatra da uzdrmavanje ranije neprikosnovene zapadne premoći u ključnim ekonomskim pokazateljima neizbežno vodi i smanjenju kulturnog uticaja i privlačnosti vrednosti, načina mišljenja i života civilizacije zapadnog hrišćanstva za „ostale". Zbog toga je, po

njemu, univerzalna civilizacija, koja bi se temeljila na zapadnim vrednostima, popularnoj masovnoj kulturi i potrošačkim navikama, teško ostvariva. Da kulturni hegemonizam i univerzalizam, nezavisno od globalnog ekonomskog odnosa snaga, predstavljaju i dalje ključne odlike današnjih međunarodnih odnosa kao i odnosa Zapada prema „ostalima", osnovano ističe i **Dejvid Slejter.**[148] Sasvim u skladu sa pozitivističkom kvantofrenijom Hantington svoje dokaze u analizi odnosa između civilizacija iskazuje pretežno u brojčanim pokazateljima. Za njega je od veće važnosti to što se druge civilizacije približavaju Zapadu, a ponegde ga i prestižu, u pogledu makroekonomskih pokazatelja, nego navodno „u suštini površan uticaj proizvoda američke masovne potkulture". Teško je ne složiti se sa Hantingtonom u njegovoj prethodnoj oceni: samo je, naime, moćniji (privredno, vojno, politički,...) u stanju da nameće drugima svoje kulturne obrasce, dobra i vrednosti, ili da ih drugi dobrovoljno preuzimaju; obrnut slučaj je malo verovatan. Da pomenuti makroekonomski pokazatelji odslikavaju i uzmak opštesvetskog prostiranja vrednosti zapadne kulture vidljivo je na primerima Kine i nekih drugih zemalja istočne Azije. Ta društva su se tehnološki osavremenila, a da se pri tome nisu pozapadnjačila. Štaviše, zahvaljujući njihovoj privrednoj snazi, u svetu je povećano prisustvo i privlačnost dalekoistočničnih kulturnih dobara i vrednosti, što ranije nije nikad bio slučaj u tolikoj meri. Treba, dalje, istaći da nezabeležen rast društvenog proizvoda, tj., ukupnog materijalnog bogaćenja, Kinezi, Japanci, Korejanci i drugi duguju u velikoj meri upravo tome što su ostali verni svaki svojoj izvornoj kulturi i tradiciji i, pre svega, religiji. Naivna su često davana „objašnjenja" da je posvemašnje obezboženje čoveka na Zapadu posledica visokog stepena razvoja nauke i tehnike – Kinezi su, kao što je poznato, pronašli barut, kompas i hartiju hiljadu godina pre Evropljana pa im to nije smetalo da ostanu i posle toga privrženi svojim tradicionalnim i verskim učenjima, konfučijanizmu, taoizmu i budizmu. U pitanju je, zapravo, redosled stvari: kultura u njenom najširem značenju (tradicija, običaji, jezik, vrednosti, ustanove i, pre svega, vera) presudno utiče na način proizvodnje društvenog života, a ne obratno. U temelju „ekonomskih čuda" istočnoazijskih zemalja su njihove kulturne odlike: **poštovanje hijerarhijskog poretka u porodici i čitavom društvu i, s tim u vezi, disciplina, poslušnost, odgovornost porodici, odricanje od razuzdanosti uz podnošenje teškog rada, kolektivizam uz ličnu uzdržljivost,...**

Hantington tvrdi da su zapadna kulturna dobra i vrednosti sve manje univerzalna, ne toliko u pogledu prostornog domašaja, koliko u smislu njihovog površnog učinka na svest (i podsvest!) „ostalih"; sve je teže danas govoriti, naime, o suštinskom podražavanju „zapadnjaštva" **(mimezis)**. Iako su početkom devedesetih godina našeg veka vojne snage civilizacije zapadnog hrišćanstva prisutne gotovo na svakoj strateški važnoj tački Zemlje, pojavljuju se i nova središta moći. Po gvozdenoj dijalektičkoj nužnosti „kosa" američke moći „traži" kamen o koji će se razbiti. Danas se ova civilizacija prostorno proteže na teritoriji zemalja zapadne Evrope, SAD, Kanade i Australije što govori o njenom relativnom uzmaku u odnosu na „ostale". Ipak, s obzirom na to da se prostor, zbog napretka tehnologije, „skupio", a vreme „ubrzalo" **(time and space compression)**, uz nove oblike kontrole prostora, dominacije i eksploatacije drugih bez neposrednog fizičkog prisustva, pomenuti pokazatelj, po našem mišljenju, ne odslikava na pravi način (ne)opadanje Zapada. Hantington ističe da pokazatelji rasprostranjenosti nečije kulture, jezika i vere pružaju najverodostojniju sliku ukupnog odnosa snaga u svetskom poretku moći. Primera radi, danas u svetu engleski jezik govori svega 7,6% ukupnog svetskog stanovništva za razliku od 1958. godine kada je taj postotak iznosio 9,8%.[149] 1992. godine, sve „zapadne" jezike (engleski, španski, portugalski, nemački i francuski) govorilo je ukupno 20,8% svetskog stanovništva, naspram 18,8% koliko „otpada" na kineske jezike (mandarinski, kantonski, vu, min i haka).[150] U svetlu ovako iznetih činjenica, zaista je teško izvući zaključak o opštesvetskom domašaju kulture čiji jezik ne govori 80% stanovnika sveta. Kad je reč o rasprostranjenosti velikih svetskih veroispovesti, predviđanja govore da će 2000. godine u svetu živeti 29,9% vernika zapadnog hrišćanstva, 19,2% muslimana, 13,7% hindusa, 5,7% budista i svega 2,4% pravoslavnih hrišćana.[151]

Kao što je već kazano, suštinski preduslov i stožer, stvaranja nekakve univerzalne civilizacije jeste postojanje „svetske" religije. Budući da je vera, između ostalog, suštastvena oznaka pripadanja i poistovećivanja čoveka sa drugim ljudima i zajednicom u kojoj živi (**religare** znači povezivati), to znači da neka nova, univerzalna religija treba da izbriše samobitnost milijardama pojedinaca i hiljadama etničkih zajednica. Pojedini primeri pokazuju da je i „dobrovoljno" prihvatanje kulturnih vrednosti teško izvodivo (slučaj „kemalističke" Turske; odnedavno i zvaničnog Meksika). Nasilno nametanje kulturnih obrazaca i vrednosti, pogotovo vere, u današnjim uslovima

je nemoguće. Po našem mišljenju, klasično nasleđe, rimokatolicizam i protestantstvo, posebni jezici, odvajanje duhovne od svetovne vlasti, vladavina prava, društvena mnoštvenost, poštovanje tzv. ljudskih prava i prava etničkih manjina su, ipak, odlike samo jedne civilizacije, ili bar predstavljaju način na koji se ona samoprikazuje. U svim poznatim slučajevima kada je neki narod druge civilizacije pokušao dobrovoljno da „presadi" i oživotvori odlike njemu tuđe kulture ili pojedine njene ustanove, krajnji ishod je bio samo puka obrazina, često karikatura uzora. Kada je reč o naturanju verskih uverenja, bilo prozelitizmom ili pokušajem stvaranja nekakve univerzalne svetske religije, sinkretički, od načela poznatih veroispovesti, rezultat bi mogao da bude još neizvesniji po ukupnu sudbinu čoveka i čovečanstva, jer bi se time porekla suština verovanja i obezbožilo ljudsko biće. **Otac Justin Popović** je npr., nametanje „nove religije" putem „humanističkog ekumenizma" označio i kao svejeres.[152] Sinkretizam, „civilna religija" ili neki drugi vidovi opštenja Boga i čoveka su u sukobu sa temeljnim načelima hrišćanstva. Svi zagovornici stvaranja svetske države nastojali su da joj udahnu život kroz pluća neke opštesvetske religije. Porobljavanje je, naime, potpuno kad se okuje duša, a ne telo.

Hantington u njegovim napisima o „sudaru civilizacija" ne osuđuje kulturni univerzalizam i hegemonizam iz načelnih teorijskih ili moralnih razloga. Kada ističe kako je verovanje zapadnjaka da je njihova kultura univerzalna lažno, nemoralno i opasno[154], on na pameti ima nešto drugo, a ne moralne razloge. Hantington, naime, poput mnogih u ovom radu navođenih filozofa istorije i mislilaca, ispravno uočava da jedna civilizacija započinje svoj pad napuštanjem izvorne vere u čijem je krilu nastala, kao i kad se širi preko svojih stvarnih materijalnih moći **(imperial overstretch)**; Zapad, po njemu, nema više toliko moći koja bi mogla delotvorno da podupre širenje kulturnog uticaja, a da to ne ugrozi samo njegovo jezgro mondijalističkim i internacionalističkim sinkretizmima. Povratak kulturnim korenima, koji su ga i učinili velikim u svetskim razmerama, jeste jedini put ozdravljenja ove civilizacije.[155] Hantington je, uz svog uzora Kisindžera i Geri Alena, jedan od retkih američkih istraživača međunarodnih odnosa koji u multikulturalizmu vide opasnost za samobitnost ove civilizacije; on opravdano strahuje da „multicivilizacijske SAD neće više biti SAD, nego Ujedinjene nacije." Sve napred rečeno pokazuje da je Hantington, premda o tome ne piše teorijski i filozofski produbljeno kao njegovi uzori, ipak sve-

stan suštinske uloge i značaja vere za bilo koju civilizaciju, jednako kao i opasnosti da Zapad, stvarajući mondijalističke kulturne i verske bućkuriše za ceo svet, može da izgubi svoju samobitnost i, što je najvažnije, „raspršiˮ svoju moć... Primera radi, povećanje broja Hispanoamerikanaca i useljenika iz zemalja istočne Azije daju stvaran osnov njegovoj bojazni da će u bliskoj budućnosti Anglosaksonci postati manjina u zemlji koju su osnovali. Kao „rascepljena zemljaˮ **(a cleft country)**, SAD neće biti u mogućnosti da zadrže svoje prvenstvo ni u ulozi zemlje-stožera **(core state)** civilizacije zapadnog hrišćanstva, a još manje kao vodeća sila sveta. Hantington, poput Kisindžera, smatra da je američko tvrdoglavo nastojanje na višeetničkoj, viševerskoj i višekulturnoj Bosni i Hercegovini unapred osuđeno na propast; obojica, naime, svesni stvarne opasnosti multukulturalizma za same SAD, ne žele da drugima, dvolično, naturaju to isto. Američki „lonac za topljenjeˮ **(melting pot)** nije stvorio do sada nikakvu novu osobenu etničku leguru – u njegovoj pari lagano, ali sigurno, iščezavaju posebnosti civilizacije u čijem je krilu nastala ova velika zemlja. U pogledu odnosa etničkih kretanja i demografskih promena, predviđanja govore da će za dve decenije u državama Florida, Njujork, Kalifornija, Teksas i Ilinoj, preko 80% stanovništva sačinjavati etničke manjine.[156]

Čitavu prošlu deceniju traje u SAD žestoka rasprava između „pluralistaˮ i „partikularistaˮ povodom toga da li je uopše moguća a ako jeste, da li je poželjna, zajednička (hibridna) kultura crnaca afričkog porekla, belaca, Hispanoamerikanaca, Arapa, Azijaca,... Jedan od „partikularistaˮ **(James Kurth)** predviđa da je pre verovatniji sudar civilizacija unutar samih SAD, nego u planetarnim razmerama. Šta će se, dalje, dogoditi sa američkom državom kada sve te, u pogledu državnosti „neiživljene,ˮ grupe ispostave i svoje političke zahteve? Verovatno će SAD doživeti, ukoliko se odlučno ne suprotstave takvim kretanjima, sudbinu bivše SFRJ, koju su razbile upravo težnje ka otcepljenju malih, istorijski neiživljenih naroda, pre svih, Slovenaca i Hrvata. U suštini nema velike razlike između zamisli američkog multikuturalizma i zlosrećnog jugoslovenskog „bratstva i jedinstvaˮ. Na ova i neka druga pitanja, zapravo, pokušava da odgovori Semjuel Hantington, pokazujući pri tome osnovanu zabrinutost za sudbinu zapadne civilizacije. Vraćanje izvornim načelima i vrednostima on vidi kao jedini put kojim civilizacija zapadnog hrišćanstva može da sačuva svoju ugroženu samobitnost i delotvorno odgovori izazovima drugih. To su glavni razlozi za

njegovu osudu multikulturalizma unutar SAD, kao i kulturnog univerzalizma halapljivih mondijalista. „Računicaˮ **pro domo suo**, a ne moralni razlozi, stoji iza Hantingtonove osude kulturnog univerzalizma Zapada, tj., SAD. Da kulturne osobenosti presudno tvore ukupnu samobitnost bilo koje civilizacije svesni su mnogi na Zapadu. Čak i političari! Pored navođenog Vili Klasa, slično govori i bivši ministar spoljnih poslova Britanije, Malkolm Rifkind: „Atlantska zajednica ima četiri stuba: odbranu i bezbednost otelovljene u NATO-u, zajedničku veru u vladavinu prava i parlamentarnu demokratiju, liberalni kapitalizam i slobodnu trgovinu i **zajedničko evropsko kulturnno nasleđe koje potiče iz Grčke i Rima** (kurziv D.S.)ˮ.[157] Kada Amerikancima i drugim „zapadnjacimaˮ savetuje navikavanje na činjenicu uporednog postojanja drugih kultura i trpeljivost za drukčije kulturne obrasce i posebnosti, jednako kao promišljeni Kisindžer, ispravno uzima u razmatranje oba nepovoljna uticaja na mesto i ulogu Zapada u novom svetskom poretku civilizacija: radi se o uvećanju ukupne moći „ostalihˮ i, s tim u neposrednoj vezi, povećanim izazovima, s jedne, i istovremeno skoro neizbežnim civilizacijskim sudarima unutar samog pobedonosnog Zapada s druge strane. Ovaj profesor sa Harvarda je jedan od retkih među tamošnjim intelektualcima i političarima koji nije zasenjen „prednostimaˮ multikulturalizma u SAD, nego u njemu vidi opasnost za budućnost svoje zemlje.

„Realizam iz nuždeˮ nekolicine pomenutih autora u pristupu „ostalimaˮ predstavlja izuzetak; zapadna ekonomska, politička i kulturna elita, još od vremena „velikih geografskih otkrićaˮ uglavnom gleda na te „ostaleˮ kao kulturno i civilizacijski niže – takav odnos jeste rodno mesto zapadnog univerzalizma.[158] Ono što je za zapadnjake njihova „prirodna predodređenostˮ za univerzalizam, pripadnici drugih kultura, razume se, opravdano doživljavaju kao imperijalizam.[159] Budući da u svojoj, na materijalnoj premoći nad drugima zasnovanoj, bezobalnoj samozaljubljenosti Zapad nije pokazivao, a i danas ne pokazuje, prema „ostalimaˮ **poštovanje, priznanje i uzajamnost**[160], teritorijalno širenje na račun „ostalihˮ se javlja kao „stalni i vrhovni cilj politike čija je središna ideja imperijalizamˮ.[161] Imperijalizam tzv. zapadnog tipa, kako dalje primećuje Hana Arent, utemeljen je u želji da se „drugi kolonizuju, civilizuju, fizički poseduju, preobrate i progutaju kao zaostali i podređeniˮ. I u ovom slučaju nije teško prepoznati logiku binarnih opozicija na delu: nadmoćni – podređeni; civilizovani – varvari; moderni – tradicio-

nalni; narodi sa istorijom i narodi bez istorije,... Uzgred, crno-belo slikanje u krajnostima logičkih disjunktivnih sudova **(ili-ili)** moglo se videti u stavovima javnog mnjenja zapadnih zemalja povodom jugoslovenskog secesionističkog građanskog rata. Za ovakav način gledanja, inače, trijalizam istočne vizantijske tradicije je nedostižni prvorazredni primer dijalektičkog mišljenja.[162]

Globalizacija i mondijalizacija zapadnog modernizma, grubo kazano, imale su i imaju dva osnovna vida ispoljavanja: kao teritorijalno/fizičko širenje i kao nametanje vlastite kulture. Primera radi, koliko je širenje **(ekspanzija)** utkano u odnos civilizacije zapadnog hrišćanstva prema „ostalima" pokazuju i reči Sesila Roudsa **(Cecil Rhodes)**: „Ekspanzija je sve...da mogu prisajedinio bih i nebeska tela."[163] Takva, geopolitička opredeljenost „opravdavana" je i putem sudbinske predodređenosti **(Manifest Destiny)** kao navodnom postojanju nadzemaljski ustanovljenog pozvanja predstavnika ovih naroda da civilizuju druge narode i društva – u ime ostvarenja nekolikih zapadnih projekata „novih" svetskih poredaka. **Zapad već nekoliko stoleća, inače, izgara na ovom poslu za koji, navodno, ima božiji mandat.** U tom smislu, govoreći „u ime očuvanja svetskog poretka i zapadne civilizacije", američki predsednik Teodor Ruzvelt je tvrdio da „SAD imaju **dužnost** (kurziv D.S.) da urede slabe i haotične narode južno od nas".[164] Od Ruzvelta se ne razlikuje ni sadašnji predsednik SAD, Bil Klinton, koji ističe u svojoj pristupnoj besedi (1993. godine) da „SAD **imaju pravo** (kurziv D.S.) na vođstvo u svetu koji su tako mnogo oblikovale".[165] Osećanja predodređenosti, pozvanja i nadmoći odlikuju i današnju američku spoljnu politiku...Kao što je poznato, nekoliko filozofema istorije (ruskih filozofa i teologa, pre svih) nastalo je upravo kao odgovor na uobraženost Zapada, nastojeći da dokažu, između ostalog, da je različite kulture nemoguće upoređivati po vrednosnom merilu i na taj način ih deliti na više i niže. U jednom takvom umnom naporu, primera radi, Nikolaju Danilevskom je pošlo za rukom da razori samo jezgro na kome „zapadnjaci" temelje svoje verovanje u vlastitu predodređenost, nadmoć i pozvanje – reč je o shvatanju ukupnog društvenog kretanja kao jedinstvenog svetsko-istorijskog procesa čiji je jedini subjekt nekakva opštečovečanska civilizacija. Iza takve brige Zapada za „povereno" mu ukupno čovečanstvo ne stoje, razume se, nikakvi moralni razlozi, nego njegova volja za svetskom moći **(Will to Global Power)**.[166] Samozaljubljenost ove civilizacije je naročito vidljiva u verovanju u vlastitu moralnu nadmoć nad „ostalima".[167] Budući da misle kako su

„najbolji od najboljih" **(the best of the best)** oni, ne osvrćući se na ozbiljne probleme u vlastitoj kući, drsko opominju druge zbog kršenja ljudskih prava i prava etničkih manjina, nezadovoljavajućeg stanja demokratije, podsticanja međunarodnog terorizma, širenja nuklearnog oružja, zagađivanja prirodne sredine, trgovine drogom, uspon fundamentalizma..., Pri tome previđaju da je upravo ponašanje naroda i država Zapada, posredno i još češće neposredno, među glavnim uzrocima navednih pojava. Ovakva ‚nezapamćena uobraženost u istoriji civilizacija, izuzev donekle ponašanja starih Rimljana, temelji se, između ostalog, i u naučno-tehnološkim i tehničkim dostignućima koja služe na čast ljudskoj vrsti. Ipak, u zanosu, mnogi od njih nisu svesni činjenice da znanje i teorijsko mišljenje kao nesumnjivi proizvodi evropske civilizacije, nisu jedini, a često ni najbolji, načini pomoću kojih pojedinci ili zajednice mogu da osmisle svoje postojanje i trajanje...Putevi ka istini, spoznaji, su mnogobrojni – najčešće čovekov napor ne može da razmrsi ključne zagonetke života, postojanja, bitka, trajanja, odnosa Boga i čoveka, beskrajnu složenost i protivrečnosti ljudske prirode, načela života u društvu i zajednici...

Veliki deo zabluda „zapadnjaka" o njihovoj civilizacijskoj premoći počiva, dalje, na subjektivnim i pristrasnim tumačenjima istorije drugih civilizacija, kao i događaja, koji im, po prirodi stvari, nisu bili bliski i dovoljno razumljivi. Tako su, najviše zahvaljujući svojoj aroganciji i neznanju, pravili razliku između zastarelih i savremenih društava, svet olako delili na civilizovani centar i varvarsku periferiju,... „Zapadnjaci" nisu želeli da prihvate istinu da su odnosi između pojedinaca, naroda i čitavih civilizacija dvosmerni; kao i da je prilagođavanje nužno na obe strane. Drugo je pitanje, razume se, kakav je značaj i uticaj multikulturalizma na odnose unutar pojedinih država i posebnih civilizacija. U tom pogledu je, inače, opravdan strah od razornog delovanja multikulturalizma na samobitnost npr., američkog i nekih zapadnih društava.[168] Uzgred, zanimljivo je da predstavnici, danas na Zapadu veoma rasprostranjene, tzv. filozofije postmodernizma, uprkos zalaganju za rušenje svih autoriteta, razgradnjom (dekonstrukcijom) u teoriji, jednakim pravima svih ljudi i naroda, isticanju „nomadskog i hibridnog diskursa" naspram pojmovno-kategorijalno strogo određenog govora nauke, ne deluju u praksi u skladu sa svojim filozofskim uverenjima – oni se, naime, i dalje, pridržavaju matrice podele sveta na civilizovan centar i varvarsku periferiju.[169]

Civilizacija zapadnog hrišćanstva je, preuzimanjem podele sveta u obrascu odnosa „imperija – limes – varvarija", zapravo oživela odnos kakav je postojao između starog Rima i njemu okolnih naroda. Rimljani nisu jedini, uostalom, na vrhuncu svoje moći delili carstvo kao civilizovano središte neprelaznim zidovima od „nekulturnih varvara i nomada". Sva velika carstva, imperije i civilizacije su, bez izuzetka, nastojali da posle određenog fizičkog širenja ograđivanjem zaštite zaposednuto. Nadmenost i potcenjivački odnos prema drugima-različitima, kao što je pokazano u **„Raspravi o poretku"**, pokazivale su i kineska, islamska, japanska i hinduistička civilizacija. Ne treba mnogo da čudi, stoga, što se na kraju XX veka na taj način ponaša pobedonosna zapadna civilizacija.

Premda suočen sa ozbiljnim izazovima drugih civilizacija, Zapad je i dalje zadržao premoć, npr., u ključnim ekonomskim pokazateljima, vojnoj snazi, vrhunskim tehnologijama, širini uticaja njegovih kulturnih proizvoda...Primera radi, izuzev Japana, Zapad uglavnom poseduje i upravlja međunarodnim bankarskim sistemom, kontroliše odnose konvertibilnih valuta, vodeći je svetski kupac i prodavac, proizvodi većinu gotovih proizvoda u svetu, gospodari međunarodnim tržištem kapitala, ima sposobnost da izvede vojnu intervenciju velikih razmera u bilo kom delu sveta, nadzire morske puteve, vrši najnaprednija tehnološka istraživanja, prednjači u vrhunskom specijalističkom obrazovanju kadrova, preovlađuje i dalje u svemirskim istraživanjima i vazduhoplovnoj industriji, gazduje proizvodnjom i protokom informacija i međunarodnim komunikacijskim putevima, u samom je vrhu u proizvodnji oružja najviše tehnološke savršenosti,...[170] Pomenuta premoć SAD i njihovoh saveznika se očituje, kao što je ranije utvrđeno, i u delovanju svih međunarodnih organizacija i ustanova: grupa-7 **(G-7)** je, **de facto**, svetska vlada; OUN, kao svetska međunarodna organizacija, legalizuje mešanje Zapada u unutrašnje stvari suverenih i nezavisnih država pri čemu se veoma retko brani interes tzv. međunarodne zajednice, a u većini slučajeva interesi velikih sila. NATO, kao i EU, inače, u svoje članstvo skoro isključivo prima kulturno bliske narode.[171] Najubedljiviji zbirni pokazatelj nadmoći je učešće civilizacije Zapada u ukupnom svetskom ekonomskom proizvodu **(World Gross Economic Product)**. Iako je taj udeo opao u odnosu na 1950. godinu, kada je iznosio 64,1%, na 48,9% 1992. godine, može se osnovano govoriti o zadržavanju vodećeg mesta. Kina sa svojih 10% učešća u ukupnom svetskom ekonomskom proizvodu, kao i sav islamski svet sa 11%, daleko su još da bi ozbiljnije ugrozili Zapad.[172]

Dok je, primera radi, neprihvatljiva Barnetova teza o američkom moralnom vođstvu[173] i naučno nedokaziva, u pogledu vojne moći fizičkim veličinama je moguće donekle potvrditi ili opovrgnuti premoć SAD i NATO-a. Iako u ukupnom broju vojnika danas u svetu zemlje zapadne civilizacije učestvuju sa 21,1%, naspram Kine čiji je udeo 25,7% ili islamskog sveta sa 20%, posedovanje najubojitijih i najsavršenijih oružja čini posebno SAD najjačom silom u svetu.[174]

Sve napred rečeno upućuje na zaključak da se civilizacija zapadnog hrišćanstva u godinama posle „hladnog rata" nalazi na vrhuncu svoje moći. Ta spoznaja govori, između ostalog, da će ubuduće i ona, više nego ranije, morati da vodi računa o „izazovima ostalih". **Posle apogeja, put vodi jedino nadole – drukčije nije dato.** Otuda je neosnovan stav kako, u ime budućeg uporednog miroljubivog postojanja Zapada i „drugih", ili, po Viorelu Romanu[175], ravnoteže između „centra, limesa i varvarije", samo nekadašnji „drugi" i „treći svet" treba da se prilagođavaju interesima i vrednostima navodnog središta čovečanstva. Prilagođavanje, uprkos sadašnjoj nesumnjivoj nadmoći Zapada, mora da bude obostrano ili, još tačnije, višestrano.

Današnjoj premoći Zapada najozbiljniji izazovi dolaze od strane ekonomski i demografski dinamičnijih istočnih civilizacija i sveta islama. Stanje odnosa moći između Zapada i „ostalih" može, naime, da se posmatra i iz drugog ugla. Kao što je poznato, o zdravlju jedne privrede se može pouzdano govoriti na osnovu njene stope privrednog rasta. Ta stopa je izrazito visoka samo u Kini, a sve je niža u SAD i Evropi. Pojedine kulturne odlike zapadnjaka se pokazuju kao veliko breme za privrede ove civilizacije u takmičenju sa budističko-konfučijanskim narodima: primera radi, sklonost ka neograničenoj potrošnji, sebičnost, samoživost i sve veće popuštanje radne discipline vode materijalističku civilizaciju Zapada u razuzdanost koja označava i kraj njene životnosti. Kada se tome dodaju niske stope prirodnog priraštaja u odnosu na, npr., islam, slika stanja odnosa moći između civilizacija postaje celovitija. Zapadna društva su suočena i sa problemima moralnog rasula koji su vidljivi u porastu nedruštvenog ponašanja, kriminala, uzimanja droge, najraznovrsnijim oblicima nasilja; uzroke svemu tome treba tražiti u postavkama „totalitarnog individualizma" koji, kao osnovno načelo organizacije društva tzv. liberalne demokratije, dovodi, između ostalog, i do raspada porodice, povećanja broja razvoda; radna etika, koja je, npr., bila u samom

temelju „trijumfa Zapada", ustupa lagano mesto animalnom hedonizmu, stvara se antiintelektualna klima, opada značaj školstva u društvu...Ovi znaci zrelosti (i prezrelosti!), kao i glad za širenjem (fizičkim širenjem i širenjem uticaja) govore da je Zapad već ušao u svoje razdoblje „indijanskog leta".[176] Sve izraženije težnje za stvaranjem svetske države označavaju ulazak u „doba nevolja" (**Times of Troubles**-Toynbee). U pitanju je, razume se, širenje zloćudnog, a ne zdravog tkiva.

3.4. Političko-pravna strana „novog svetskog poretka"

Politikološka analiza svetskog poretka posle „hladnog rata" zadire u samu srž, tj., raspravlja sadržinska pitanja nauke o međunarodnim odnosima; politikološko proučavanje „zbiljske istine stvari" **(Makijaveli)** međunarodnog života predstavlja, naime, krunu verskih i teorijsko-filozofskih razmatranja kojima se strpljivo pravila „pojmovna mreža" za „hvatanje" osnovnog predmeta ovog istraživanja. Obuhvatan i raznovrsan metodološki pristup, kojim je pokušano prevazilaženje ograničenja samo naučnog promišljanja, bio je, inače, neophodan kako bi se domislio pojam kakav je poredak. Na osnovu sagledavanja verskih, filozofskih, ideoloških i kulturno-civilizacijskih strana poretka uopšte i, posebno, međunarodnog poretka, osnovni pojmovi ovog istraživanja, su u pogledu značenjskog sadržaja i obuhvata, kao i njihovog međusobnog odnosa, ostali i dalje nedovoljno jasni i određeni...O čemu je, zapravo, reč: kao što je pokazano, nema potrebne saglasnosti u objašnjavanju društvenog kretanja u prostoru i kroz vreme; što je još važnije, ključne nedoumice nisu otklonjene ni kad se radi o izučavanju savremenog međunarodnog poretka. Najbolji primer za malopređašnji stav su nejasnoće povodom središnjeg pojma ovog istraživanja – pojma poredak. Već je, naime, utvrđeno da je teško ne složiti se sa strogim određenjem poretka koje je dao Hedli Bul[177], po kome, zbog nedostatka opšteprihvaćenih, zajedničkih vrednosti, interesa i ciljeva kao i ustanova koje ih pridržavaju u odnosima između naroda i država, današnje stanje stvari ne možemo nazvati poretkom. Sintagma „anarhično društvo," po Bulu, najpribližnije odražava odlike stvarnih odnosa između glavnih subjekata međunarodnog života.[178] Ipak, veoma je česta upotreba pojma poredak u analizama društvenih i međunarodnih odnosa. Manji broj istraživača i filozofa politike, naime, uz gore navedenog Bula, uopšte postavlja pitanje osnovanosti i opravdanosti upotrebe pojma poredak u konkretnim slučajevima. Kad je reč o analizama međunarodnih odnosa poredak se najčešće zamenjuje funkcionalistički apstraktnim pojmom sistem. Sistem, inače, kao svojevrsna kibernetska simulacija poretka najtačnije odražava sadržinu i odlike savremenih međudržavnih i međunarodnih odnosa. Treba istaći da

pretežan deo analitičara međunarodne politike ne pravi potrebno razlikovanje i često upotrebljava sistem i poredak kao sinonime! Naredne, do kraja nerazjašnjene, pojmovno-kategorijalne nedoumice tiču se odrednica (prideva) međunarodni, međudržavni, odnosno, svetski poredak. U pogledu prostornog obuhvata, primera radi, jedino se međunarodni sistem posle velikih geografskih otkrića može osnovano određivati kao svetski. Svi raniji sistemi država ili imperija i njima poznatih naroda i predela bili su fizički ograničeni na za to vreme i te subjekte „poznati svet". Značajna je, takođe, neodređenost u pogledu činilaca (subjekata) jednog međunarodnog/"svetskog" sistema. Uz već „poslovično" nerazlikovanje i ne obraćanje pažnje na to kada se koristi pojam „sistem", a kada „poredak", pridevi „međunarodni", odnosno „svetski", glavni subjekti međunarodnog/svetskog sistema/poretka su, kod nekih autora, države **(Kisindžer, Naj)**, grupe država („grozdovi moći"-**Bžežinski**), kulture-civilizacije **(Hantington)**, „koalicije velikih sila" **(Rouzkrens)**, ili, za neke postoji samo svetska vlada (država) otelovljena u razgranitim UN **(Folk, „svetski federalisti")**,...Svaki od navedenih „modela strukture svetskog poretka" ima svoje mnogobrojne varijacije na, u suštini istu ili sličnu, osnovnu zamisao. Da pomenute nedoumice nisu samo isprazna teorijska zanovetanja potvrđuju mnogobrojni primeri. Svi autori iz ove oblasti su se suočili, naime, sa problemima određivanja subjekata međunarodnog/svetskog sistema/poretka, utvrđivanja osnovnih načela na kojima se zasniva njegovo delovanje, prepoznavanja mogućih zajedničkih ciljeva. Drugim rečima, svejedno da li su toga bili svesni ili ne, svi oni su **ipso facto** istraživali kada se u konkretnom slučaju može govoriti o sistemu, a kada o poretku.

Najopštije rečeno, sva shvatanja sadašnjeg i zamisli budućeg međunarodnog/svetskog sistema/poretka mogu da se podele na dve grupe:

a) zamisli koje u osnovi imaju manje ili više preoblikovanu i usavršenu ravnotežu snaga i

b) zalaganja koja u svetskoj vladi/državi vide ostvarenje trajnog mira.

Postoje neke zajedničke crte kod svih predstavnika iz obe grupe; pre svega, skoro bez izuzetka, oni se slažu da stari, tzv. bipolarni sistem, utemeljen u Jaltskom dogovoru pobedničkih sila iz II svetskog rata, više ne postoji. Globalni odnos snaga je „tektonski" izmenjen; jedno od dva središta moći na kojima je počivao prethodni svetski sistem se srušilo pod odlučujućim dejstvom njegovih unutrašnjih slabo-

sti i činilaca. Kao što je poznato, ratovi po pravilu ustanovljavaju najtrajnije i najstabilnije poretke.[179] Budući da su se pomenute promene dogodile bez oružanog sukoba između glavnih takmaca, to se, po našem mišljenju, može osnovano očekivati dugotrajno i zamršeno odmeravanje snaga pre nego što se ustanovi neki novi trajniji i stabilniji svetski sistem od ovog u kome živimo posle „hladnog rata". Autori, čija promišljanja sadašnjeg i budućeg međunarodnog/svetskog sistema/poretka zaslužuju pažnju, uglavnom se češće bave time kako će taj poredak izgledati u budućnosti nego što se zanimaju za stvarno stanje odnosa. Oni govore o poretku **in statu nascendi**.

Zagovornici shvatanja koji u svojoj osnovi ima manje ili više preoblikovanu i usavršenu ravnotežu snaga slažu se u zaključku da je klasična ravnoteža snaga, u njenom čistom obliku postojala jedino u Kini za vreme tzv. zaraćenih država, između gradova-država antičke Grčke i u renesansnoj Italiji. U svim drugim slučajevima radi se o njenim izvedenim oblicima: suprotstavljenim savezima ili koalicijama velikih sila, direktorijumima, koncertima, sistemima kolektivne bezbednosti,... Unutar ove grupe veoma zanimljivo razlikovanje pravi **Ma Xusheng** između međunarodnih sistema u kojima „dominiraju velike sile" i onih koji se zasnivaju na „zajedničkom učešću svih država".[180] Skoro da nema potrebe naglasiti kako ogromna većina analitičara i praktičara međunarodne politike svetski poredak budućnosti vidi kao poredak u kome će dominirati velike sile. Razlike se javljaju samo u pogledu pitanja koje sve države, grupe država, civilizacija ili kulturnih krugova, pojedini od njih ubrajaju u najmoćnije, odnosno kakav raspored pomenutih subjekata svetskog sistema predskazuju. Za međunarodni sistem koji će se zasnivati na ravnopravnom učešću svih država-članica, pored navedenog potpredsednika Kineskog narodnog instituta za međunarodne odnose, zalaže se, po prirodi stvari, većina malih i srednjih zemalja sveta. To su uglavnom države članice pokreta nesvrstanih i po pravilu su privredno nerazvijene: drugim rečima, takvom međunarodnom sistemu logikom svog položaja teže siromašni „Jug" i „periferija". Međunarodni sistem zajedničkog učešća svih pretpostavlja, što je veoma značajno, poštovanje normi međunarodnog javnog prava, načela tzv. aktivne miroljubive koegzistencije (poznatih pet načela „panča-šila" dogovorenih između Kine i Indije, kao i deset načela proglašenih 1955. godine na Afro-azijskoj konferenciji u Bandungu, Indonezija). Tome treba dodati i Rezoluciju Generalne skupštine UN iz 1970. godine (kodifikacija sedam načela o dobrosusedskim odnosima...).

Kakvo-takvo „zajedničko učešće“ srednje i male države mogu da ostvare u svetskim poslovima tek u slučaju opšte obaveznosti normi međunarodnog javnog prava.

To je, međutim, moguće jedino u uslovima ravnoteže snaga koja „jemči“ poštovanje međunarodnopravnih normi; hijerarhijski, hegemonistički međunarodni/svetski sistem u potpunosti isključuje takvu mogućnost.

Ravnopravno „zajedničko učešće“ pretpostavlja, dalje, postojanje idealno-tipske ravnoteže snaga čiji bi svi subjekti bili približno jednake moći. Male i srednje zemlje, razume se, treba da teže poštovanju normi međunarodnog javnog prava jer je to, pre svega, u njihovom vlastitom interesu. S druge strane, treba da imaju na umu da im stvarno stanje odnosa moći u međunarodnom životu ne daje previše nade u tom pogledu – otuda je, po našem mišljenju, „zajedničko učešće“ svih u stvaranju i održavanju osnovnih okvira novog svetskog poretka gotovo utopijski neverovatno. Uzgred, iako se kineski analitičari međunarodnih odnosa i njihovi političari više od drugih velikih sila zalažu za ravnopravnost i „zajedničko učešće svih naroda“, u konkretnim političkim akcijama ove drevne države „real-politički“ vode računa prvenstveno o vlastitom nacionalnom interesu.

Stvarnim međudržavnim odnosima mnogo su bliža ona stanovišta čiji zagovornici pridaju najmoćnijim državama odlučujuću ulogu u oblikovanju međunarodnog/svetskog sistema/poretka. Primera radi, takva stanovišta zauzimaju **Henri Kisindžer, Džozef Naj, Ričard Rouzkrens, Semjuel Hantington, Vilijem Odom** i mnogi drugi. Premda o tome ne raspravalja izričito, Hantington, npr., ne zagovara ravnotežu snaga u odnosima njegovih osam ili devet civilizacija, nego hijerarhijske odnose, pri čemu bi, naravno, Zapad natkrilo one „ostale“. Hantington je, uostalom, i preduzeo divljenja vredan umni napor u nameri da ukaže na načine pomoću kojih bi civilizacija zapadnog hišćanstva zadržala svoj položaj hegemona u svetskom poretku civilizacija u vreme kada se, po njemu, moć koncentriše oko nekoliko kulturnih središta.[181] Da te „ostale“ doživljava ne samo kao kulturno drukčije, nego i niže, najviše govori njegovo oholo razlikovanje svih naroda i civilizacija u obliku binarne opozicije: „Zapad protiv ostalih“ **(The West against the Rest)**. U pogledu broja subjekata, „njegov“ poredak je dvočlan: „Zapad protiv ostalih“, „centar naspram periferije“, „imperija protiv varvarije“.

Za razliku od Hantingtona, u pogledu subjekata međunarodnog sistema Kisindžer naglasak i dalje stavlja na države. Ovde treba primetiti da i Hantington, govoreći o Zapadnoj civilizaciji, zapravo misli i brine brigu samo o SAD.

Pomalo se setno vajkajući kako SAD moraju da se suoče sa stvarnostima sveta **„kojim ne mogu da vladaju, ali ni da uteknu iz njega“**[182], Kisindžer ispravno uočava da se „skoro prema nekom **prirodnom zakonu** (kurziv D.S.) u svakom veku pojavljuje zemlja sa snagom, voljom i intelektualnim i moralnim podstrekom da oblikuje čitav međunarodni sistem saglasno vlastitim vrednostima.“[183] U skladu sa pomenutim „prirodnim zakonom“, taj zadatak, po njemu, u XX veku pripada najjačoj državi sveta – SAD. Uz primedbu da je, inače, teško dovoditi u smislenu vezu prirodne zakone i društveno kretanje, međunarodno-politička istorija u velikoj meri potvrđuje ispravnost ovakvog Kisindžerovog stanovišta. Jedino su jači, naime, bili u stanju da presudno oblikuju odnose u sistemima naroda, država, kultura, civilizacija, tako da sadašnje američke težnje ne predstavljaju novinu u tom pogledu. Istorija, takođe, pokazuje da su u mnogo dužim razdobljima postojala carstva nego što su trajale konkretne ravnoteže snaga. Otuda će, tačno uočava i Kisindžer, izgradnja i održavanje jednog trajnog i stabilnog sistema ravnoteže snaga biti dugotrajan i mukotrpan „posao“. Između ostalog i zbog toga što je za većinu neevropskih sila, npr., ravnoteža snaga u odnosima sa okruženjem skoro nepoznato stanje. Budući da kao najverovatniji svetski sistem Kisindžer predviđa upravo sistem ravnoteže snaga šest velikih sila (SAD, EU, Kina, Rusija, Japan i Indija),[184] to će se pet od njegovih šest glavnih subjekata sistema naći u za njih nepoznatom stanju odnosa. Kao što je već utvrđeno, Kinezi se civilizacijski i geopolitički smatraju kao „sve pod nebom“ ili „sve unutar četiri mora“; dok od strane Evropljana nije bila nasilno „otvorena“, Kina nije ni želela nikakav dodir sa spoljnim svetom – objektivno velike kulturno-civilizacijske razlike i verovanje u vlastitu izuzetnost uticali su da Kinezi, poput mnogih drugih moćnih civilizacija, gledaju na svet oko sebe sa prezrenjem. Njihova oholost se očitovala najvidljivije u nazivanju tih „drugih“ naroda varvarima (yi-ti). Kad neko ima kontinuitet države i civilizacije od preko dva i po milenijuma, on, po našem mišljenju, zaslužuje da mu se „progleda kroz prste“ naglašeno samoljublje; kad neko, dalje, svoju državu-imperiju smatra za „svet za sebe“, onda ga, prirodno, ne zanima nikakav svetski poredak koji sačinjavaju njemu slični subjekti. **Imperije, velike države i kulture predstavljaju, naime, poredak za sebe, tj., teže da same budu svetski poredak.** Slično se mo-

že kazati za japansku šintoističku civilizaciju za čije je predstavnike, oduvek, inostranstvo (gai-koku) bilo samo izazov, pretnja ili izvor sirovina.

Himalaji su, kao što je dobro poznato, hiljadama godina fizički odvajali hindu kulturu od „ostalih". Ti „drugi" **(mlecca ili para)** za Induse nikad nisu predstavljali u dostojanstvu ravnopravne pripadnike istog ljudskog roda. Treba, doduše, kazati da pojam ravnoteža snaga nije nepoznat u stvarnim unutrašnjim odnosima na prostorima ispod Himalaja – pod nazivom „mandala"[185] njome se teorijski zanimao slavni indijski politički mislilac Kautilja.

Koncept ravnoteže snaga je u praksi veoma malo poznat i Amerikancima. Neposredno okruženi slabim susedima a okeanima odvojeni od drugih moćnih država, SAD su objektivno veoma dugo bile upućene na vođenje izolacionističke politike. Premda mnogi analitičari međunarodnih odnosa iz zemlje koja se sama proglasila „nezainteresovanim šampionom demokratije" **(Willson)** govore da je ravnoteža snaga, kao cinična igra nadgornjavanja moći, strana moralno osetljivim građanima SAD čije je biće prožeto idealima slobode, pravde i ravnopravnosti,[186] praksa američke spoljne politike upućuje na drukčije zaključke. SAD su se, primera radi, umešale u oba svetska rata upravo zbog poremećaja evropske, dalekoistočne i globalne ravnoteže snaga. Izrazito povećanje američke moći, do koga je došlo krajem XIX veka izgradnjom pomorske flote, njihov regionalni-kontinentalni teritorijalni doseg spoljnopolitičkih ciljeva postaje globalan; otuda, između ostalog, i stalna opsednutost tvoraca američke spoljne politike za održavanjem ravnoteže između „sile kojom raspolažu i obaveza koje su preuzeli širom zemljine kugle".[187] Svojevremeni izolacionizam nije bio, naravno, posledica „moralnog naloga" da se SAD ne mešaju u sukobe izvan „njihovog" kontinenta, nego rezultat procena da za tako nešto još nemaju dovoljno snage. Isticanje visokih moralnih načela na kojima se zasniva spoljna politika SAD služi im i danas kao pokriće za realpolitičko ponašanje u praksi kojim se sledi isključivo vlastiti nacionalni (državni) interes. Otuda je, primera radi, Kisindžerov poziv zvaničnicima Stejt departmenta da se „vrate jasno određenom nacionalnom interesu i geopolitičkim realnostima",[188] a napuste „jalovi multilateralizam", u najmanju ruku izlišan.

Amerikanci su se, inače, još od vremena osnivanja „svetionika na brdu," zalagali za jedno naročito zanimljivo shvatanje ravnoteže snaga i sledili ga u praksi.

Reč je, zapravo, o stalnom nastojanju, koje je „vjeruju" njihove spoljne politike: ne dozvoliti da bilo koja država u Evropi, pojedinačno ili u savezu sa drugima, postane toliko moćna i zapreti hegemonijom nad „starim kontinentom" – što bi, naravno, ugrozilo tamošnje američko prvenstvo nad tradicionalno posvađanim zemljama približno jednake moći.

Kad je reč o Evropi, prema tome, Americi najviše odgovara ravnoteža snaga slabih evropskih država, iako se, navodno, njeno osetljivo demokratsko i slobodarsko biće gnuša ravnoteže snaga. Tokom čitavog dvadesetog veka SAD su činile napore, takođe, da se poput ove neobične evropske, takva ravnoteža snaga očuva i u istočnoj i jugoistočnoj Aziji. To znači: regionalna ravnoteža snaga – DA; u globalnim odnosima očuvati i učvrstiti američku hegemoniju. Ovakvo geopolitičko stanovište zastupaju, iznose i brane svi američki analitičari i praktičari međunarodne politike: od **„očeva osnivača"** preko predsednika **Teodora Ruzvelta**, geopolitičara **Alfreda Mahana** i **Nikolasa Spajkmena** do **Džordža Kenana**, **Robert Štraus-Ipea**, **Hansa Morgentaua**, **Henrija Kisindžera**, **Zbignjeva Bžežinskog**, **Džozefa Naja** (starijeg i mlađeg), **Ričarda Rouzkrensa**, **Semjuela Hantingtona**,...

Pomenuto „vjeruju" američke spoljne politike prvi je izričito iskazao još Tomas Džeferson, 1814. godine. „Sigurno niko od nas ne želi da vidi da Bonaparta osvoji Rusiju i tako baci ceo kontinent Evrope pod svoje noge. Ako mu to pođe za rukom, Engleska će predstavljati samo doručak...Kao gospodar **cele Evrope** (kurziv D.S.) on bi mogao da skupi takvu silnu vojsku i da je prebaci britanskim brodovima, da ja ne bih voleo da je moram presresti".[189] Kao što se može videti, Amerikanci imaju odvratnost prema „moralno sumnjivoj" ravnoteži snaga samo u svetskim razmerama, tj., kada ona ugrožava ostvarivanje njihovog svetskog gospodstva. Sam Kisindžer, uostalom, otvoreno kazuje da „SAD **treći put** (kurziv D.S.) u ovom veku nastoje da stvore svetski poredak u skladu sa vlastitim vrednostima".[190] Poredak koji Amerika nastoji da stvori „treći put u ovom veku" je, na osnovu svega napred rečenog, hijerarhijski, odnosno imperijalni po rasporedu moći.

Naredno pitanje, koje Kisindžer postavlja, tiče se uticaja „korenito promenjene sadržine, metoda i obuhvata savremenih međunarodnih odnosa" na stvaranje jednog stabilnog i trajnog svetskog sistema. Poznati istorijski primeri ravnoteže snaga u oblicima direktorijuma, koalicija ili koncerata velikih sila najčešće su, u prostornim okvirima svog uglavnom regionalnog ili kontinentalnog

prostiranja, u suštini nadilazili stanje sistema i dosezali do poretka u punom značenju tog pojma. Ukoliko su, primera radi, države subjekti direktorijuma, koalicija ili koncerata moćnih delile zajedničke vrednosti i stremile zajedničkim ciljevima, takav međunarodni sistem je bio stabilan i dugo je trajao. „Novovekovna" politička istorija međunarodnih odnosa poznaje međunarodni sistem nastao posle Vestfalskog mira 1648. godine, koji je trajao oko 150 godina; Bečki kongres 1815. godine je ustanovio stogodišnji poredak; mir potpisan u Versaju 1919. godine potrajao je svega 20, a „hladnoratovski" bipolarni sistem pedeset godina. Nije teško uočiti pravilnost po kojoj su sistemi koji su imali izraženije odlike poretka – zajedničke vrednosti i ciljeve glavnih subjekata, članova direktorijuma, koalicija ili koncerata – bili stabilniji i dugovečniji. Ako, dalje, prihvatimo preduslove koje je utvrdio Kisindžer,[191] a funkcionalistički razradio Morton Kaplan[192], da bi jedan sistem ravnoteže snaga ili neki od njegovih usavršenih oblika bio stabilan, trajan i legitiman međunarodni poredak, onda, po našem mišljenju, sadašnji svetski sistem nema izgleda da bude **stabilan, trajan i legitiman**.

Između najjačih država, najvećih civilizacija i „kulturnih krugova" današnjeg sveta nema onog potrebnog minimuma zajedničkih vrednosti, interesa i ciljeva: već se ocrtava nepomirljiva glavna linija globalne podele – s jedne strane, Zapad, sa SAD na čelu, teži svetskoj hegemoniji, dok, s druge strane, „ostali" nastoje da uspostave i održe ravnotežu snaga.

U vreme „hladnog rata" SAD su, primera radi, „obuzdavale" svog glavnog takmaca u borbi za svetsku hegemoniju **(Containment Policy)**; posle „hladnog rata", s istim krajnjim ciljem, šire vrednosti i ustanove liberalne demokratije i brinu za tzv. ljudska prava i prava etničkih manjina. Da SAD nemaju nameru da se u bilo kom obliku međunarodnog sistema iskreno zalažu i održavaju ravnotežu snaga, ili prepuste nekom drugom prvenstvo u svetskim poslovima, vidi se i u Kisindžerovom stavu da „SAD treba da u **takvoj** (kurziv D.S.) ravnoteži snaga budu **primus inter pares** (kurziv D.S.),[193] znači da budu „više jednaki" **(Orvel)** od ostalih članica kluba moćnih. Najviše što SAD mogu da ponude svojim saveznicima jeste, takođe, neobično zanimljiv oblik „partnerstva" – tzv. partnerstvo u vođstvu **(Partnership in Leadership)**. Budući da dobit mora da bude uvek mnogo veća od uloženog, Amerika ne treba sama da uništi svakog monstruma koji se pojavi u svetu,[194] deli se teret, dok se vođstvo ne ispušta iz ruku.

Kao pravi „realista", Kisindžer je, poput Naja[195], svestan posledica promenjene prirode moći u međunarodnim odnosima posle „hladnog rata"; on, stoga, razborito poziva svoje sunarodnike da se, uvažavajući osobenosti svetskog poretka, koji je zaista **sui generis**, suoče i sa nekim vlastitim ograničenjima.[196] Redosled između vodećih nacija sveta u pogledu posedovanja pojedinih izvora i vidova moći se značajno izmenio od vremena kada je, npr., Kenedi samouvereno govorio da je „Amerika dovoljno jaka da plati svaku cenu, i ponese svaki teret".[197] Istini je bliži Džordž Buš kada kaže da danas „Amerika ima volju, ali nema buđelar".

Glavni izazov američkoj trenutno vodećoj ulozi u svetskom sistemu koji se oblikuje upućuju ojačale privrede Evropske unije, Japana i, naročito, zemlje jugoistočne Azije i Kina. Kisindžer je saglasan sa gotovo svim ostalim američkim analitičarima međunarodne politike (Naj, Rouzkrens, Bžežinski, Odom,...), da će SAD sačuvati svoju vojnu premoć i u prvim decenijama XXI veka.[198] Ovde treba kazati da vojna nadmoć SAD, po našem mišljenju, ipak, nije tako uverljiva i nedostižna kakvom je samouvereno predstavljaju navedeni autori. Nuklearno oružje omogućava, naime, svim posednicima da mogu da zadaju „smrtni udar" bilo kojoj zemlji, uključujući i SAD, pod uslovom da budu dovedeni u situaciju kada je i za njih same takav samoubilački korak jedino rešenje. Bez obzira što raspolažu nesrazmerno većim nuklearnim snagama od većine drugih posednika ovog oružja, SAD moraju da budu obazrive u ophođenju prema ovim narodima, pogotovo prema onima koji se ne bi libili da ga upotrebe u cilju zaštite svojih osnovnih vrednosti (npr., Pakistan, Indija, Kina, Kazahstan, kao i oni koji su na putu da postanu nuklearne sile – Iran, Irak, Severna Koreja,...). Da i ne pominjemo nuklearnu moć Ruske federacije koja je približna američkoj snazi, s tim što, zbog veličine prostora, manje gustine naseljenosti i strateške dubine, u mogućem nuklearnom sukobu „istočna neman" ili „evroazijski div" ima čak i prednost nad „nezainteresovanim šampionima demokratije". Sasvim je druga stvar, razume se, što današnji režim u Moskvi ne koristi u dovoljnoj meri i na pravi način ovaj svoj „argument svih argumenata", **ultima ratio**, u sprečavanju Zapada da proširi, npr., NATO do ruskih granica, i istovremeno zavodljivom ideološkom retorikom kombinovanom sa ekonomskim i političkim pritiscima i ucenama natera Rusiju da se „dobrovoljno" razoruža.

Kisindžer i njegovi istomišljenici, međutim, smatraju da se nadmetanje, čiji ishod ima odlučujući uticaj na raspored snaga u svet-

skom poretku, odigrava i na ekonomskom polju. Može biti da tako misle i zbog toga što SAD nikada u svojoj istoriji, sve do poslednjih decenija XX veka, nisu bile suočene sa konkurencijom koja im, posebno u visokim tehnologijama, vojnoj industriji, elektronici,informatici i finansijama, „diše za vratom". U ovom istraživanju je na različitim primerima već potvrđeno da materijalna moć presudno utiče na ostale izvore i vidove moći (vojnu, političku, kulturnu...). Iskustvo tako oštre ekonomske konkurencije poput današnje SAD nisu imale tokom skoro čitavog stoleća, za koje, inače, tvrde da je „njihovo". Ove „nove složenosti" **(new complexities)**[199] zahtevaju i značajno prilagođavanje američke spoljne politike: u novim okolnostima „rišeljeovski" treba slediti nit vlastitog nacionalnog interesa, provlačiti „brod" kroz tesnace između Scile poštovanja visokih moralnih načela, s jedne, i Haribde geopolitičkih i geoekonomskih datosti, s druge strane. Uzgred, u isticanju značaja promišljanja međunarodnih odnosa u geopolitičkom ključu, kao i značaja kontrole vodenih površina na Zemlji za onoga ko stremi globalnoj hegemoniji, nije teško prepoznati uticaj Mahana, Makindera i Spajkmena[200] na Kisindžerove stavove.

Poput njegovih uzora, velikih geopolitičara, tzv. talasokrata, pisac „Diplomatije" ističe da je Amerika ostrvo u blizini ogromne kopnene mase Evroazije koja, u pogledu veličine prostora, broja stanovnika, izvora strateških sirovina i ruda, daleko prevazilazi tzv. novi svet. Otuda, budući da SAD teže globalnoj hegemoniji, nadmoć bilo koje pojedine sile u Evropi ili istočnoj Aziji predstavljala bi stratešku opasnost za Ameriku. To su geopolitičke konstante američke politike nezavisne od ideologije, moralnih načela ili nekih drugih interesa. Već je pomenuto da su SAD i ušle u oba svetska rata u ovom veku zbog narušavanja evropske, azijske i globalne ravnoteže snaga. Geopolitički razlozi delotvorne kontrole „rimlenda" **(Spajkmen)** kao i „obuzdavanja" ondašnjeg SSSR-a da ovlada zajedno sa Kinom glavninom Evroazije, pa samim tim i čitavim svetom **(Mackinder)** presudno su uticali, primera radi, da SAD napadnu Severni Vijetnam. Ruski carizam, fašizam i komunizam, sami po sebi, nisu predstavljali stvarnu opasnost za SAD, nego njihova geopolitička suština koja je bila u potpunoj suprotnosti sa američkim težnjama za globalnom prevlašću. **Razlozi geopolitike su, svakako, „stariji" od bilo koje ideologije...** oni ostaju kad se sljušte svi slojevi pravne, ideološke i moralne „odeće" koja ih sakriva. Otuda su u pravu oni koji kažu da je „geopolitika vid političke pornografije".

Da su geopolitika ili, još uže, geoekonomija, ključevi za razumevanje sadašnjih i budućih međunarodnih odnosa pokazuje način na koji Kisindžer analizira glavne subjekte tzv. novog svetskog poretka. Najveću opasnost za američke interese u Evropi predstavljaju Nemačka i Rusija; posebno ako bi neka od dve pomenute zemlje, samostalno ili zajedno sa drugima ostvarila hegemoniju nad „starim kontinentom". Mogući savez Rusije i Nemačke kao, geopolitički posmatrano, dve „telurokratske" kopnene sile, o čijem značaju je pisao i Dostojevski još u prošlom veku, bio je i ostao noćna mora američkih stratega. Zbog toga je uvek na čelu udarne pesnice zapadnog saveza – NATO-a – američki general; tek posle „hladnog rata" mogli su jasno da se vide pravi ciljevi ustanovljavanja i održavanja ove vojno-političke alijanse koji su dotle bili dosta uspešno prikrivani navodnom potrebom odbrane tzv. slobodnog sveta od opasnosti sa Istoka. Kada je nestala opasnost sa Istoka, pokazalo se da NATO, pre svega, obezbeđuje prisustvo SAD u Evropi, drži Rusiju što dalje od Evrope i, konačno, **delotvorno nadzire da nemački privredni džin ne ostvari i političku hegemoniju nad ovim „poluostrvom Evroazije"**. Nemačkoj je, otuda, Džordž Buš krajem osamdesetih godina nudio podelu tereta kroz „partnerstvo u vođstvu", neku vrstu „povereništva" za Evropu. Kad je o Rusiji reč, stvar stoji sasvim drukčije; najveći broj američkih autora teško skriva strah i mržnju prema ovom narodu i zemlji. Povremeno se nameće pitanje, koliko Rusija treba da se teritorijalno smanji i pri tome, jasno, razoruža, kako bi je Zapad prihvatio za „demokratskog člana" tzv. međunarodne zajednice? Ništa veliko i moćno na Istoku – na Zapadu, zaista, ništa novo! Kisindžer u tom smislu, govoreći o potrebi da se po svaku cenu uguši moguća obnova ruskih imperijalnih težnji, odriče pravo najvećem slovenskom narodu koje se, inače, tako štedro daruje Amerikancima. On, naime, uzima za „prirodnu stvar" da SAD imaju „životne interese" gotovo na svakoj tački Zemlje; s druge strane, Ruskoj Federaciji odriče opravdanost vršenja uticaja na njihovo tzv. „blisko susedstvo" **(near abroad)** gde, inače, živi preko dvadeset pet miliona Rusa. Štaviše, takva briga za Kisindžera predstavlja povampirenje ruskog nacionalizma koji je, veli on, uvek misionarski i imperijalan.[201] Zato, smatraju Kisindžer, Bžežinski, Odom i mnogi drugi, Rusiju, poput divlje zveri, prvo treba „pripitomiti" uvođenjem tržišne kapitalističke privrede a „demokratizacijom ruskog društva" je učiniti otvorenom za zapadne vrednosti – kada bude dovoljno slaba ispuniće sve potrebne uslove za prijem u

međunarodne institucije i organizacije koje kontroliše Zapad. Istovremeno, NATO treba da nastavi širenje do ruskih granica... Budući da se nad ruskom zemljom proteže jedanaest vremenskih zona od Petrograda do Vladivostoka, dejstvo blagodeti liberalne demokratije treba pojačati i neposrednom fizičkom vojnom pretnjom; američki autori su saglasni da ova zemlja, tek teritorijalno raskomadana, kao „crna geopolitička rupa" **(black geopolitical hole)**[202], može da bude pruhvatljiva za Zapad jer na taj način postaje „dobroćudna" **(benign Russia)** i „konstruktivna" **(constructive)**[203], „pripremljena za uključivanje u međunarodni poredak".[204]

Pomenuti autori se, naravno, slažu i u pogledu neophodnosti suzbijanja neke države-hegemona u istočnoj i jugoistočnoj Aziji. NATO, po Kisindžeru, predstavlja „glavnu institucionalnu sponu" između SAD i Evrope ili, kako kaže Odom, „organizaciju bez koje bi stabilnost starog kontinenta bila nezamisliva zbog međusobnih strahova i sukoba njenih naroda"; s druge strane, u cilju održavanja osetljive ravnoteže snaga zemalja Azije, Amerikanci su neposredno vojno prisutni na tim prostorima. U svakom slučaju, SAD dosledno poštuju pomenuto „vjeruju" svoje spoljne politike: u Evropi pomoću NATO-a, a u Aziji samostalno, čuvaju regionalne/kontinentalne ravnoteže snaga u cilju održavanja vlastite globalne hegemonije.

Pored Rusije, u najmnogoljudnijoj zemlji sveta, čiji rast ukupnog društvenog proizvoda prelazi 10% godišnje, treba osnovano tražiti to danas nedostajuće drugo središte moći – dovoljno čvrstu branu razlivanju američke hegemonije na čitav svet. Ako to Kina i nije sasvim u ovom trenutku, u bliskoj budućnosti ona će, s obzirom na njene prostorne, privredne, ljudske i brzo narastajuće vojne mogućnosti, zauzeti odgovarajuće mesto u svetskom poretku. Uprkos velikoj kulturnoj sličnosti između Kine, Japana i Indije, o čemu je inače već bilo podrobno reči u ovom istraživanju, ove tri, između ostalog i budističke, civilizacije teško će ostvariti veće međusobno približavanje. Među njima, naime, postoje i pojedine nepremostive kulturne razlike, kao i sukob interesa. Privredne, vojne i političke integracije, poput NATO-a i EU, su skoro nezamislive u Aziji. Zajednička opasnost može da dovede do taktičkog približavanja ovih država, naroda i civilizacija, ali ne i do strateških integracija među njima. Malo je verovatno, takođe, upravo iz razloga civilizacijskih osobenosti, npr., da Kina teži ostvarivanju svoje globalne hegemonije, čak i ako za tako nešto bude u stanju početkom narednog milenijuma. U pogledu teritorijalnog širenja interesi Kine su

ograničeni na povratak Tajvana posle Honga-Konga pod njen državni suvernitet – na svetu nema dovoljno velike sile koja može da je spreči u tome. Drugo, ne manje značajno, pitanje je šta će se dogoditi sa kineskim društvom suočenim sa dobrim i lošim stranama tehnološkog razvoja, brzim bogaćenjem malobrojnih i velikim društvenim raslojavanjima,..., napuštanjem tradicionalnih verovanja, konfučijanizma, taoizma i budizma u korist navika i običaja potrošačkog društva i njegovih vrednosti? Da li će Kini, dalje, poći za rukom da uravnoteži u bliskoj budućnosti tinjajuća unutrašnja etnička i verska trvenja konfučijanaca, muslimana i rimokatolika? U dosadašnjoj istoriji ova drevna kultura je „ispravljala" sve takve „neravnine", a razlike koje su mogle da joj naškode alhemijski pretapala u odlike svog, u suštini neizmenjenog, jedinstvenog civilizacijskog bića. Koliko je još otporno i zdravo njeno civilizacijsko stablo koje je već počela da natapa sumporna kiselina potrošačkog društva i liberalne demokratije?

Pod uticajem ideja, koje je njegov veliki uzor izneo u knjizi „Obnovljeni svet...", Ričard Rouzkrens, slično Kisindžeru u pogledu oblika i rasporeda moći, govori o svetskom poretku kojim vlada jedna „centralna koalicija velikih sila".[205] Rouzkrens je bio podstaknut rešenjima Bečkog kongresa iz 1815. godine kojim je, na načelu legitimiteta, ustanovljen relativno stabilan i trajan međunarodni poredak. Za razliku od vremena Taljerana i Meterniha, u slučaju međunarodnog poretka posle „hladnog rata" Rouzkrens utemeljuje legitimnost u „zajedničkom privrednom interesu međusobno sličnih tržišnih ekonomija pet velikih sila".[206] Nekada je uticala ideološka i politička istorodnost na stabilnost i dugotrajnost savremenog međunarodnog poretka. Danas presudni uticaj, po Rouzkrensu, ima „ekonomska sličnost" između država članica „koalicije". Doduše, Rouzkrens pretpostavlja postojanje ideološke sličnosti kao **conditio sine qua non** „ekonomičnog" funkcionisanja međunarodnog sistema kojim bi, naravno, dominirala koalicija pet velikih sila (SAD, EU, Japan, Rusija i Kina). Kao što se lako da videti, njegovo shvatanje svetskog poretka, odnosno međunarodnog sistema kao koalicije pet velikih sila, ne razlikuje se suštinski od zamisli Henrija Kisindžera, osim što pisac „Diplomatije" među velike sile opravdano ubraja i Indiju. Zalaganje za svojevrsno ekonomsko usaglašavanje velikih, kao osnovni okvir jednog takvog sistema/poretka, otkriva, po našem mišljenju, zaziranje SAD od sadašnjeg obrazovanja ekonomskih i trgovinskih blokova na regionalnoj osnovi što preti monopolima američke privrede koje susti-

žu i prestižu EU, Japan i Kina. Putem zagovaranja tzv. ekonomskog usaglašavanja najjačih, Rouzkrens, zapravo, vođen razlozima navodnog očuvanja osnovnih okvira međunarodnog poretka, tj., legitimnosti shvaćene na njegov način, da zauzda američke ekonomske konkurente čije bi prekomerno snaženje moglo da ugrozi vodeće mesto SAD u svetskom poretku. Da i Rouzkrens ne nadilazi razmišljanje **pro domo suo**, potvrđuje njegovo obrazloženje kako „ekonomski razuman međunarodni poredak" nalaže Americi da se odrekne uloge svetskog policajca jer takve odgovornosti nisu u ravnoteži sa njihovom privrednom moći.[207] Drugim rečima, ako hoće da izbegnu opasnosti koje nosi „imperial overstretch"[208], SAD ne treba da podele vođstvo, nego njegovu moralnu i, pre svega, materijalnu cenu.

Premda i on u osnovi zagovara američku globalnu hegemoniju, bivši savetnik za nacionalnu bezbednost u administraciji predsednika Kartera, Zbignjev Bžežinski, analizirajući mogućnosti ustanovljavanja tzv. novog svetskog poretka, neočekivano ispoljava realizam u svojoj knjizi „Izvan kontrole..." Doduše, i Bžežinski želi podelu tereta sa saveznicima; pri tome, naravno, o podeli vođstva sa njima uopšte ne govori.[209] Ipak, za razliku od drugih američkih autora, on otvoreno priznaje da „sama američka moć neće biti dovoljna za nametanje **američkog** (kurziv D.S.) shvatanja novog svetskog poretka".[210] Prema tome, za takav naum, čiji će ishod doneti imperijalnu premoć samo Americi, treba upregnuti što je više moguće druge narode i države; tj., kako kaže jedna kineska izreka – treba **„ubiti tuđim nožem!"**. Ovaj vispreni politikolog dobro zna da su kulturne razlike između civilizacija toliko velike da ih je nemoguće prevazići nekom novom univerzalnom civilizacijom ili univerzalnom religijom; otuda je, po njemu, stvaranje jednog sveta **(one world)** ili jedne svetske države na takav način jalov posao. Takav poduhvat, realan je Bžežinski, najmanje može da izvede civilizacija zapadnog hrišćanstva koja je otišla predaleko u razuzdanom hedonizmu.

Kad je reč o obliku, rasporedu snaga i odlikama međunarodnog/svetskog sistema/poretka, Bžežinski razlikuje dva moguća slučaja: prvi se odnosi na međunarodni sistem ili, kako ga on naziva, „novi svetski poredak", koji se sastoji od šest grupa ili „grozdova moći" **(clusters of power)**. Alternativa ovakvom „novom svetskom poretku" je „opšti metež" **(global turmoil)**. Takvi, uglavnom regionalni, „grozdovi moći" su: Severna Amerika sa prevlašću SAD **(„dominated by USA")**; kao što se u Hantingtonovoj filozofemi na osnovama kulturne bliskosti „rođačke zemlje" okupljaju oko države stožera jedne civilizacije **(„core state")**, ovaj „grozd moći" se obrazuje kao pojedinačno najjači ekonomski blok oko SAD, a okosnica mu je **NAFTA (North American Free Trade Agreement)**. Evropa, po njemu, ekonomski ujedinjena, ali bezbednosno i politički „nesposobna za samostalni međunarodni nastup," jeste drugi „grozd moći" sa jezgrom u EU. Istočna Azija predstavlja treću „grupu moći" čije središte oscilira između Tokija i Pekinga. I tamo je, poput Evrope, navodno, zbog održanja regionalne ravnoteže snaga i bezbednosti u tom delu sveta, nezamenljiva uloga SAD. Južna Azija, po Bžežinskom, nema potrebnu političku i ekonomsku koheziju, premda Indija pokazuje zainteresovanost da preuzme ulogu vodeće sile u tom „grozdu moći". Dok se to ne dogodi, neko, prirodno, treba da igra ulogu uravnoteživa ča tamošnjih unutrašnjih prilika – a ko drugi nego SAD! U pogledu izgleda za samostalan i jedinstven politički nastup slično je stanje sa razjedinjenim svetom islama, kao narednom „grupom moći". Nekoliko muslimanskih država nastoji da preuzme vodeću ulogu i ujedini snage ove civilizacije, ali bez uspeha. Bžežinski ispravno primećuje da je, za sada, antizapadnjaštvo njihova jedina delotvorna zajednička platforma koja ih ujedinjuje. Najposle, „evroazijski grozd moći," kao šesti član jednog takvog međunarodnog sistema, je, u zamisli Zbignjeva Bžežinskog, najmanje razrađen; nepoznata je teritorija koju zahvata, njegove ekonomske i političke odlike kao jedinstvene celine...Rusija je jedina u stanju da u bliskoj budućnosti preuzme vođstvo u tom delu sveta. Bžežinski, što je neobično zanimljivo, skoro ništa ne govori o značaju ove „grupe moći" osim što Rusiju naziva „crnom geopolitičkom rupom".[211]

Za razliku od, npr., Hantingtona, koji pred navodno neizbežnim sudarom civilizacija, poziva čitav Zapad na zbijanje redova, on odvaja Evropu i SAD kao dva posebna središta moći. Njegov svetski sistem, koji sačinjavaju pomenuti „grozdovi moći" pretpostavlja američku hegemoniju nad ostalima, a nikako ravnotežu snaga šest „grupa moći"; NATO jemči američko vođstvo u Evropi, dok se o ravnoteži snaga u Aziji neposredno staraju same SAD. Ni Bžežinski, kao što se da videti, ne napušta geopolitičko „vjeruju" američke spoljne politike.[212]

Premda je često pristrasan u korist svoje zemlje, tačnije njenih vladajućih i najbogatijih krugova, Bžežinski, **krajnje** neuobičajeno za jednog ciničnog realistu, govori objektivno o poremećenoj ravnoteži u odnosu između duhovnog i materijalnog u zapadnoj civilizaciji. To se posebno odnosi na stanovište da se liberalna demokratija,

zbog nedostatka duhovne vertikale kao i ličnog i kolektivnog samoograničavanja, guši u „mahnitom konzumerizmu".[213] Ili, kada kaže: „...kriza Amerike je u mnogo aspekata kriza pobedničkog Zapada u borbi sa totalitarnim izazovom. Mnogo će vremena biti potrebno da Zapad pronađe unutrašnju filozofsku ravnotežu koja spaja delotvornu ekonomiju, tehnološki napredak i smislenu duhovnu dimenziju ljudskog života".[214] Iako to verovatno nije nameravao, on je, kritikujući liberalnu demokratiju kao raspusno potrošačko društvo, dirnuo u samo „neuralgično jezgro" ovog pogleda na svet. Uzdrmao je noseći stub liberalne demokratije: epistemološko-filozofski individualizam – bez koga se ona ne može misliti kao takva. Istrajavanje u stvarnosti na tom „putu" vodi, ne samo u međudržavnim i međucivilizacijskim nego i u unutrašnjim društvenim odnosima, u stanje „van kontrole – globalni nered..." **(Out of Control – Global Turmoil...)**[215]

Najobuhvatnije i najprodubljenije promišljanje međunarodnog/svetskog sistema/poretka posle „hladnog rata" sadržano je u radovima američkog politikologa Džozefa Naja. On je doveo u neposrednu vezu izmenjenu prirodu, izvore i vidove ispoljavanja moći u savremenim međunarodnim odnosima, s jedne, i oblik i raspored moći međunarodnog/svetskog sistema/poretka, s druge strane. Najevo prepoznavanje, određivanje i rasčlanjivanje novih dimenzija moći pokazuju složenost i pojedine protivrečnosti ove kategorije bez koje bi bilo nemoguće proučavati politiku i, posebno, međunarodnu politiku.[216] Dok drugi analitičari međunarodnih odnosa, bez ulaženja u nužna podrobnija objašnjenja u čemu vide posebnost savremenog svetskog poretka, ovaj poredak lakonski označavaju kao **sui generis**, Naju je jedinom pošlo za rukom da naučno uverljivo izloži i protumači tesnu vezu uslovljavanja između izmenjene prirode moći u savremenim međunarodnim odnosima i različitih hijerarhija u okviru jednog svetskog poretka **in statu nascendi**, i tako dokaže u čemu je njegova posebnost.

Pre svega, u pogledu subjekata međunarodnog/svetskog sistema/poretka moć se, po njemu, razlila između država, s jedne, i međunarodnih organizacija i institucija, kao i pojedinaca, naroda, etničkih i društvenih grupa, s druge strane. Ove promene su dovele do toga da je suvernitet država postao deljiv **(divisible)** i prenosiv **(transferable)**.[217] Naj razmatra pet mogućih modela/oblika međunarodnog/svetskog sistema/poretka: povratak na bipolaran međunarodni sistem ocenjuje kao malo izgledan zbog poznatog rušenja drugog pola moći;

multipolarni sistem na način na koji je, preko koncerta pet ili šest velikih sila, održavan jedan relativno stabilan i trajan poredak, u današnjim uslovima nije izvodljiv. Naj osnovano ukazuje na nedostatak minimuma zajedničkih interesa i vrednosti među velikim silama (o tome govore i Morton Kaplan, Kisindžer i drugi autori) kao neophodnog najšireg okvira za postojanje ovakvog oblika ravnoteže snaga. Uzgred, on „zaboravlja" da kaže kako glavni uzrok takvog stanja leži u neskrivenim američkim nastojanjima i konkretnim postupcima za ustanovljavanje svetske hegemonije, pri čemu ostaju samo na rečima govoreći o podeli vođstva i ravnoteži snaga. Treći model, čiji su osnovni činioci „tri ekonomska bloka" **(SAD, EU i Japan)**, jednostrano svodi merila za obrazovanje međunarodnog sistema samo na nesumnjivo važan ekonomski činilac, a zanemaruje druge, u najmanju ruku, jednako važne uticaje. Takvi regionalni ekonomski blokovi suočavaju njihove manje i slabije članice sa opasnošću da budu ovoga puta na manjem „manevarskom prostoru," pa samim tim i temeljnije, iskorišćavane i podvlašćene. Ne izjašnjavajući se da li je za njega takav model poželjan, Naj, navodno zbog uticaja izmenjene prirode moći na stvaranje različitih hijerarhija unutar jednog međunarodnog/svetskog sistema/poretka, odbacuje unipolarnu hegemoniju kao nerealan oblik svetskog poretka. Sa prenaglašenom moralnom osetljivošću on odbacuje čak i „dobroćudnu američku hegemoniju" **(a benign american hegemony)**.[218]

Model tzv. mnogostepene međuzavisnosti **(multilevel interdependence)** najpribližniji je stvarnosti međunarodnih odnosa posle „hladnog rata". Pomenuti model omogućava, naime, da se jasno prepoznaju bar tri osnovne hijerarhije koje presudno određuju ukupni raspored moći u savremneom međunarodnom poretku. Moć je višedimenzionalna, pa je sledstveno tome, poredak, kao njena senka, jednako višeslojan i sa njegovim različitim hijerarhijama liči na „filovanu tortu" **(layer cake)**.[219] Primera radi, kada je reč o vojnoj dimenziji i izvoru moći, savremeni svetski poredak je, po njemu, jednopolaran, sa SAD na vrhu, i takav će verovatno ostati do kraja ovog milenijuma. Po merilu privredno-finansijske snage, međutim, međunarodni sistem je u poslednje dve decenije tripolaran (SAD, EU i Japan). Kad je reč o vojnoj moći Naj je propustio da pomene još uvek zastrašujuće nuklearne potencijale Ruske Federacije, kao i narastajuću vojnu snagu Kine, Indije i pojedinih islamskih zemalja koje su vrlo blizu posedovanja atomskog oružja; njegovoj „ekonomskoj hijerarhiji" nedostaju, takođe, Kina i zemlje jugoistočne Azije. Naj-

posle, usled transnacionalne međuzavisnosti moć se razlila na mnogo središta, pa je, gledano iz tog ugla međunarodni/svetski sistem/poredak višepolaran.

Navođenje samo tri od nekoliko mogućih različitih unutrašnjih hijerarhija savremenog međunarodnog sistema potvrđuje stav o njegovoj posebnosti i složenosti. Bez uvažavanja ovakve slojevite i često protivrečne strukture ne može se osnovano govoriti ni o njegovim odlikama i, što je najvažnije, rasporedu moći. Pomenute tri hijerarhije savremenog međunarodnog poretka nisu njegove jedine hijerarhije, ali ga presudno oblikuju; sve napred rečeno upućuje na zaključak kako su SAD i dalje neprikosnoveno na vrhu „piramide", iako Naj brižno ukazuje odakle dolaze najozbiljniji izazovi i posredno savetuje kako da se suzbiju. Premda se u pogledu podsticaja i krajnjeg cilja njihovih analitičkih poduhvata uopšte ne razlikuju, u uglavnom futurističkim projekcijama međunarodnog/svetskog sistema/poretka kod Kisindžera, Bžežinskog, Rouzkrensa i drugih nedostaje jasnoće u potrebnom rasčlanjivanju poretka s obzirom na izmenjenu prirodu moći u međunarodnim odnosima posle „hladnog rata". Smatramo da je Naj, u tom pogledu, pružio obuhvatnije i produbljenije objašnjenje nedoumica pred kojima se nalazi istraživač savremenog svetskog sistema.

Ipak, svi do sada navedeni autori, izgovarajući se na najrazličitije načine, pri čemu ponekad osnovano (uglavnom samo kao zavesu) upotrebljavaju i „teorijske dokaze", zapravo sakrivaju stvarni raspored snaga u savremenom međunarodnom sistemu; oni, naime, preteżno opisuju i predskazuju budućnost s tek ponekom maglovitom aluzijom na ono što je ovde i sada. U čemu je problem, ako ga uopšte ima? Pre svega, teško je sporiti među njima preovlađujuće stanovište da je svetski poredak posle „hladnog rata" **in statu nascendi**. To, po našem mišljenju, **ne znači da svet sada prolazi kroz nekakav „bezvazdušni prostor" koji je hermeneutički neuhvatljiv. Nijedan sistem/poredak nije, naime, statična pojava, do koje razvoj međunarodnih odnosa tek treba da dovede njegove subjekte ma koji i ma kakvi oni bili. Kao i sve ostale društvene pojave i poredak se neprestano kreće, razvija i menja, napreduje i nazaduje, tj., nikada ne dostiže nekakvo dovršeno stanje...** Pomenuti autori pokušavaju da „šakom" ideoloških potreba i interesa svetske vladavine jednog pogleda na svet, zaklone „sunce" dijalektike. Međunarodni život je uvek u stanju kretanja; pitanje je samo da li je to stanje stanje sistema, stanje poretka ili stanje haosa. Neznanje, svakako, nije uzrok što

autori poput Kisindžera, Bžežinskog, Rouzkrensa, Hantingtona ili Naja izbegavaju da se suoče sa stvarnim stanjem međunarodnog života. Praktičari međunarodne politike su u tom pogledu objektivniji – na hiljade dostupnih izjava zvaničnika jedine preostale supersile mogu se sažeti u poznatoj Klintonovoj tvrdnji kazanoj u besedi januara 1993. godine: **„SAD treba da imaju vođstvo** (kurziv D.S.) u svetu koji su tako mnogo oblikovale". Prema tome, određen svetski sistem postoji i sada, a u pogledu rasporeda moći u njemu predsednik Klinton je još izričitiji: radi se, danas, o hijerarhijskom svetskom sistemu na čijem je vrhu Amerika u ulozi hegemona. Ovde treba učiniti napomenu: jedino je važna sadržina odnosa između subjekata sistema/poretka – od manjeg je značaja da li se ta sadržina jezički označava kao primat, prvenstvo, vođstvo, gospodstvo, dominacija, hegemonija, prevlast...

Danas na nivou celine, tj, skupa pojedinaca, naroda i država u „anarhičnom društvu"[220] može se osnovano govoriti samo o međunarodnom sistemu sa SAD kao hegemonom; kad je reč o odlikama odnosa između država i naroda, koji sačinjavaju civilizaciju zapadnog hrišćanstva, nije pogrešno upotrebljavati pojam poredak.

U pogledu Najove prve dve hijerarhije (ekonomske i vojne) teško je osporiti dati raspored: SAD su danas najjača vojna sila i skoro da to nije potrebno dokazivati. Američke vojne baze nalaze se na svakoj za njih strateški važnoj tački Zemlje; njihovi brodovi, atomske podmornice i nosači aviona plove svim morima sveta; raspolažu najsavršenijim oružjima koja je čovek do sada izumeo; posednici su najveće nuklearne moći kojom mogu višestruko da unište sav život na našoj planeti. U vojnom pogledu, pored Rusije i Kine, njima mogu da se suprotstave i druge države i narodi koji poseduju nuklearno oružje i ne libe se da ga upotrebe. Nezaustavljivo izrastanje pojedinih islamskih zemalja u nuklearne sile je američka noćna mora. SAD imaju razloga u najmanju ruku za oprez zbog toga što njihov saveznik Japan već nekoliko godina ima po veličini treći vojni budžet u svetu.[221]

Na drugoj strani, ekonomsko snaženje učiniće posebno neke države istočne i jugoistočne Azije ozbiljnim suparnicima američkom gospodarenju svetom koje se, inače, temelji na njihovoj globalnoj kontroli i premoći nad rezervama i tokovima kapitala, kao i na nuklearnoj vojnoj snazi. To se odnosi, pre svih, na Japan i Kinu. Kad je reč o „ekonomskoj hijerahiji" država, SAD „veoma konkretno" vladaju svetom polugama međunarodnih finansijskih institucija **(IMF, IBRD, WB, WTO). G-7 (Group Seven)** je mnogo više nego organizaci-

ja koja okuplja ekonomski najbogatije narode sveta[222]; u ovoj „grupi", u kojoj glavnu reč vode SAD, donose se odluke koje se ne tiču samo svetskih finansijskih tokova, usaglašavanja međusobne razmene, ukupnog privrednog razvoja najbogatijih, njihovog odnosa prema siromašnom Jugu, nego se raspravlja i odlučuje o globalnom miru i bezbednosti, regionalnim problemima, čak i lokalnim sukobima kakav je bio, npr., jugoslovenski secesionistički rat, zatim, o transnacionalnim izazovima nekontrolisanog i neravnomernog rasta stanovništva, ugrožavanju života na Zemlji u svim njegovim bezbrojnim vidovima, opštem zagađivanju i nestašici hrane. Iz svega napred kazanog proizilazi da je G-7, zapravo, neformalna svetska vlada pomoću koje mondijalistička plutokratija i „lihvarska internacionala" čuvaju svoj povlašćeni položaj, odnosno, „svetska vlada," oličena u G-7, ukupnim svojim delovanjem, kako bi to kazao **Martin Hajdeger („Mišljenje i pevanje")**, „teži obezbeđenju stabilnosti stalne forme iskorišćavanja". Iz ugla teorije međunarodnih odnosa, G-7 predstavlja direktorijum najvećih u poretku zapadnih zemalja i, istovremeno, svetsku vladu u svetskom sistemu. Jedan od retkih američkih analitičara međunarodne politike koji o G-7 govori otvoreno kao o koncertu velikih sila je Vilijem Odom.[223] Prema tome, gledano i iz ugla postojanja, ustrojstva i delovanja G-7, osnovano je, sada, govoriti o hijerarhijskom međunarodnom sistemu sa SAD na vrhu[224]; kada bi, primera radi, uključivanjem Rusije i Kine, G-7 postao G-9, takav svetski sistem bi mogao da se naziva svetski poredak. Kina i Rusija bi, naravno, bile primljene u društvo najbogatijih pošto ispune „određene" zahteve Zapada...

Budući da se u Savetu bezbednosti više ne odlučuje bespogovorno po diktatu SAD kao u prvim godinama posle „hladnog rata", ovaj organ OUN, nad kojim nema političkog i pravnog nadzora, prestao je da bude „koristan" u ulozi svetske vlade za najjaču preostalu supersilu i njene saveznike. Pitanja iz isključive nadležnosti Saveta bezbednosti koja se tiču svetskog mira i bezbednosti, npr., stigla su tako na dnevni red nove svetske vlade, G-7.[225] Ni nad G-7 nema delotvornog političkog i pravnog nadzora. „G-7 treba da deluje poštujući načela Povelje UN, i treba da traži odobrenje za svoje akcije od Saveta bezbednosti, ali treba **da odbije da se pokori ukoliko Savet stavi veto** (kurziv D.S.)"[226], izričit je, kao i uvek, pukovnik Odom. Način na koji je delovao Savet bezbednosti u prvim godinama posle „hladnog rata," jednako kao i pitanja o kojima se danas raspravlja i odlučuje na sastancima G-7, i u jednom i u drugom slučaju potvrđuju tezu da svet-

skim sistemom vlada koncert-direktorijum-koalicija velikih sila sa SAD na vrhu. Zvaničnici najmoćnije zemlje sveta, uostalom, često javno ističu da, u cilju što lakšeg ostvarenja njihovih nacionalnih interesa, kada to ne mogu jednostranim akcijama, ne odbacuju multilateralizam.[227] O čemu se zapravo radi: prava priroda savremenog međunarodnog sistema kao hegemonističkog se može veoma uspešno sakriti iza privida „ravnopravnog učešća svih država" u radu takvih višestranih, i svih univerzalnih, međunarodnih organizacija.

Naspram tzv. klasične ravnoteže snaga i njenih mnogobrojnih manje ili više usavršenih konkretnih oblika, stoji zamisao stvaranja svetske države. Najpoznatiji zagovornik unitarne svetske države – imperije, koja bi nastala osvajanjem, među naučnicima i filozofima u XX veku je slavni britanski istoričar Arnold Tojnbi.[228] Primera radi, njegov sabesednik Daisaku Ikeda daje prednost konfederalnom obliku[229] jedne takve i za njega poželjne tvorevine koja treba da obezbedi i jemči političko jedinstvo svetu koji je tehnološki već ujedinjen. O zagovornicima stvaranja svetske države u obliku federacije na osnovu dobrovoljnog ujedinjenja država, tzv. svetskim federalistima, je već govoreno podrobno u ovom istraživanju. Unitarna – imperijalna, federalna ili konfederalna svetska država, zapravo, ne teži stvaranju nikakvog svetskog poretka, jer je ona sama po sebi svetski poredak. Najveći broj privrženika zamisli stvaranja svetske države predlaže nešto zametnije puteve, najčešće kroz prerastanje univerzalne međunarodne organizacije – UN – u jednu takvu tvorevinu. Kad je reč o svetskim religijama, najgorljiviji zastupnici svetske države su sledbenici Bahaulaha, tzv. **bahajci**, kao i, naravno, u tom poslu neumorni pregaoci rimokatoličke crkve. Način na koji bi globalni centralizam postao univerzalno načelo političke organizacije čovečanstva naučno je obrazložio Ričard Folk.[230] Kao što je poznato, on, oslanjajući se na ideje Ričarda Gardnera,[231] predlaže jačanje UN i Međunarodnog suda pravde na račun suverenosti njihovih država članica s krajnjim ciljem stvaranja svetske države koja bi, po njemu, bila u stanju da rešava tzv.transnacionalne probleme. Folk obrazlaže potrebu stvaranja svetske države rešavanjem onih pitanja kojima je teško osporiti opštost važenja i globalni značaj za čovečanstvo kao celinu i svakog njegovog člana pojedinačno. Usput, da je upravo zbog globalnog karaktera problema očuvanja čovekove okoline i samog života na Zemlji, nekontrolisanog i neravnomernog rasta stanovništva, sve dubljeg jaza između „čovečanstva bogate manjine" i „čovečanstva siromašne većine"[232]

konačno došlo vreme za punu delatnost jedne univerzalne međunarodne organizacije kakve su OUN, primetio je čak i Zbignjev Bžežinski.[233] Mir i bezbednost su, prirodno, odavno sveprožimajuća pitanja postojanja svih ljudi u svetu koji se „skupio". Navedene činjenice govore u prilog potrebe jačanja UN, a ne njenog slabljenja. Suočeni sa novim i neočekivanim izazovima narodi i države ne mogu samo postavljati nove zahteve i osuđivati jedinu zaista univerzalnu organizaciju za slab učinak kada nije teško videti da svet bez nje, u najmanju ruku, ne bi bio bolji nego što jeste. Uz sve opravdane primedbe koje se mogu uputiti Ujedinjenim nacijama, države ipak treba da saobraze ovu organizaciju pre svega novom rasporedu snaga, kao i sa objektivnom potrebom rešavanja pomenutih problema koji imaju opšti značaj.[234] Sasvim je druga stvar, po našem mišljenju, da li jačanje ovlašćenja i funkcija UN treba da ih pretvori u svetsku skupštinu, Savet bezbednosti u svetsku vladu, a dosadašnje međunarodno pravo u unutrašnje pravo svetske države. Mogu li, dalje, UN u sadašnjim međunarodnim odnosima da prevaziđu i potpuno zamene sistem država kao navodno zastareo? Konačno, ko i čime jemči da će tako stvorena svetska država biti demokratska i, što je mnogo važnije, pravedna? Odgovori su negativni. Takva i bilo koja druga svetska država bi, primera radi, po našem mišljenju samo postojeće razlike u moći unutar pojedinačnih država kao i između njih podigla i učvrstila na globalnom nivou. Uostalom, suverene i nezavisne nacionalne države, kao što je pokazano u ovom istraživanju, i dalje ostaju najsigurnija brana slabijima u „međunarodnoj areni" da ne budu iskorišćavani ili progutani od strane jačih u svetskoj državi. Prema tome, UN treba da postanu svojevrsna „ljudska skupština" **(Parliament of Man – Tennyson)**, ali bez istovremenog ukidanja suverenih i nezavisnih država koje su, uostalom, svojom voljom i stvorile ovakvu svetsku organizaciju. Ljudima, narodima i čovečanstvu kao celini nijedna krajnost ne ide u prilog: kad je reč o vodećem načelu političke organizacije poželjna ravnoteža između pojedinačnog, nacionalnog, regionalnog i globalnog jedino može da doprinese da se izbegnu opasnosti totalitarizma, s jedne, i anarhije u odnosima suverenih država, s druge strane.

Ima čak i mišljenja da do promene svetskog poretka posle „hladnog rata" nije ni došlo zbog toga što je Povelja UN ostala neizmenjena. Reč je o shvatanjima koja izjednačavaju međunarodni pravni poredak i ukupni svetski poredak.[235] Opšte je poznato da nestankom određene ravnoteže snaga, na osnovu koje se i ustanovljavaju određene međunarodnopravne norme, one gube na snazi, budući da njihovo poštovanje podupire ravnoteža moći dva ili više subjekata. Promenjeni odnos snaga posle „hladnog rata" doveo je upravo do takve situacije; štaviše, u večnoj igri odmeravanja moći ostao je samo jedan od ranije dva postojeća, na međusobno ograničavanje sposobna, središta približno jednake snage. **Reforma OUN i međunarodnopravnog poretka, koji ona oličava, je neophodna, inter alia, i zbog grube instrumentalizacije ove organizacije od strane jedine preostale supersile i njenih saveznika koja je, inače, dovela do i povrede osnovnih načela Povelje UN.** Otuda je nužan preobražaj UN koje su, hteo to neko da prizna ili ne, i dalje nezaobilazan forum za rešavanje pitanja od opšteg značaja. Preobražaj treba da odrazi suštinski nov raspored snaga u međunarodnom sistemu i svetskom poretku. To se pre svega odnosi na neophodnost povećavanja broja stalnih članova Saveta bezbednosti sa pravom veta.[236] Drugim rečima, sistem kolektivne bezbednosti, kao do sada najsavršeniji oblik ravnoteže snaga, čija je ključna odlika da je moć odlučivanja o međunarodnom miru i bezbednosti usredištena u rukama pet velikih sila s pravom veta, zbog nestanka stare ravnoteže snaga treba dopuniti novim članovima. Na osnovu objektivnih merila moći u poslehladnoratovskim međunarodnim odnosima pomenutom „direktorijumu velikih" Savetu bezbednosti pripadaju Nemačka, Japan, Indija, a iz razloga ravnomerne zastupljenosti rasa i kontinenata, još i Brazil, Nigerija, Južnoafrička Republika i Iran ili Egipat kao predstavnik sveta islama. Tek ovako dopunjen Savet bezbednosti bi se uskladio sa stvarnim stanjem stvari u međunarodnim odnosima posle „hladnog rata". Na taj način, razume se, odnosi u međunarodnom sistemu ne bi postali pravedni i demokratski, nego bi se samo međunarodnin pravni poredak doveo u tešnju vezu sa „zbiljskom istinom stvari" **(Makijaveli)** međunarodnog života, i u tom smislu bi postao pravičniji.

S obzirom da je u pogledu ocene pravne prirode međunarodno javno pravo u najmanju ruku nedostatno, to je, po našem mišljenju, bez stabilne ravnoteže snaga u međunarodnom sistemu širom otvoren put ka hegemoniji i tiraniji najjačeg subjekta nad ostalim slabijim subjektima.

Drugim rečima i još određenije: ako je neko faktički već iznad međunarodnopravnih normi i političkog nadzora, što je slučaj sa Savetom bezbednosti, onda je manje zlo da u njegovom sastavu budu sve države koje su sposobne, pojedinačno ili udruženo, da spreče potpunu nadmoć i hegemoniju jedne države.

Na odnose između država i naroda, na žalost, ne može da se primeni Rusoov stav iz „Pisama sa planine" o tome kako „nema slobode bez zakona niti tamo gde je neko iznad zakona; čak i u prirodnom stanju čovek je slobodan samo zbog prirodnog zakona koji obavezuje svakoga".[237] U međunarodnim odnosima najviše što se može učiniti i očekivati, kad je reč o slobodi ili poželjnoj vladavini prava **(imperia legum)** kao njenom preduslovu, jeste obuzdavanje samovolje bilo koje pojedine države u korist ravnoteže snaga najmoćnijih. Ako, naime, nije moguće ustanoviti pravedan međunarodni pravni poredak gde bi se i način nastanka međunarodnog prava pravno uredio **(leges legum)**,[238] onda bar treba sprečiti hegemoniju ili tiraniju jedne države preko stvaranja svetske imperije. Teško je, dalje, očekivati da će sadašnjih pet stalnih članica Saveta bezbednosti dopustiti da još neko deli svetski „kolač moći" s njima, pogotovo da dobije i pravo veta. Treba još kazati da uvećanje Saveta bezbednosti postavlja pitanja učinka i delotvornosti organa čije odluke bi vetom moglo da zaustavi 8-9 država umesto dosadašnjih pet. S druge strane, ostaje i dalje nedoumica koliko je celishodno održavati u životu jedan pravni okvir kojeg „nabujala" i suštinski izmenjena stvarnost koju treba da normira, svaki čas može da rasturi. U svakom slučaju, manje će zlo biti ako se na promenjeni globalni odnos snaga odgovori novim međunarodnopravnim okvirom. To će, između ostalog, sačuvati i samu ustanovu od toga da bude skrajnuta iz odlučivanja o najvažnijim međunarodnim pitanjima. U najmanju ruku, pravičnije je da o pitanjima međunarodnog mira i bezbednosti i drugim transnacionalnim izazovima pozvano odlučuje više država, nego što je to sada slučaj kada su volja i interes SAD od presudnog značaja.

Kao što je poznato, Savetu bezbednosti je Poveljom dato skoro neograničeno pravo da procenjuje kada postoji pretnja miru, ugrožavanje mira ili agresija i da na osnovu toga preduzima odgovarajuće korake. Nedovoljna određenost Povelje UN u ovom pogledu otvara ogroman prostor da Savet bezbednosti, na osnovu „slobodnog uverenja," deluje u korist nekog posebnog, a ne opšteg interesa i dobra.[239] Nad odlukama ovog tela nema političkog niti pravosudnog nadzora: Savet bezbednosti je u tom smislu svojevrsni **lex animata** koji, shodno svom unutrašnjem odnosu snaga, odlučuje o najsudbonosnijim pitanjima i u ime svih država i naroda. Ponovno uspostavljanje ravnoteže snaga u Savetu bezbednosti otklonilo bi najveću opasnost – hegemoniju jedne države uz zloupotrebu same svetske međunarodne organizacije za ostvarivanje posebnih interesa.

Međunarodnopravni sistem, stoga, najviše što može da dosegne jeste da, normiranjem postojeće stvarnosti, uskladi prednormativno i normativno stanje. Budući da „papiri" koji sadrže norme međunarodnog javnog prava nisu „pojačani mačem" **(Hobbes)**, to su njihova vrednost i trajnost u (ne)milosti hirovite igre međudržavnog odmeravanja moći. Pravno „pokriven" sistem ravnoteže snaga je pravičan jer je u saglasnosti sa stvarnošću međunarodnog života. Kao što se da lako videti, sadašnji međunarodnopravni sistem nije u skladu sa stvarnošću suštinski izmenjenog odnosa snaga, nego je utemeljen, naime, samo u pravnoj stvarnosti. Neizmenjiva priroda međunarodnih odnosa kao prvenstveno odnosa moći uslovljava, s obzirom da nisu svi subjekti podjednako moćni, prevagu posebnih nad opštim interesima. Konačno, pravičnije je, onda, da u takvom datom stanju „međunarodne stvari" odlučuje veći broj moćnih subjekata nego manji ili, što je najveće zlo, samo jedan subjekt.

3.5. Ekonomsko-tehnološka strana „novog svetskog poretka“

Kada se raspravlja ekonomsko-tehnološka ili, najuopštenije kazano, materijalna strana međunarodnih odnosa posle „hladnog rata“ i njen uticaj na mesto jednog naroda, države ili civilizacije u svetskom sistemu, to nije moguće valjano učiniti bez prethodnog poznavanja prirode moći u savremenom međunarodnom životu. Radi se, naime, o međuodnosu osnovnih i tzv. novih dimenzija moći, kao i o međuuticaju „tvrde“ i „meke“, „opipljive“ i „neopipljive“ moći, o odnosu tradicionalnih izvora moći i njenih izvedenih oblika ispoljavanja,...[240] U ovom delu istraživanja u središtu pažnje će biti svi izvori, činioci i oblici ispoljavanja koji se, najgrublje, mogu podvesti pod „materijalnu moć,“ kao i, razume se, uticaj takve moći na savremeni svetski sistem. Polazni stav u analizi ekonomsko-tehnološke stane „novog svetskog poretka“ jeste da je „svaki društveni poredak senka odnosa moći“.

Primera radi, kada se današnji međunarodni sistem sagledava po merilu ekonomsko-tehnološke i finansijske moći, onda se osnovano može govoriti o tripolarnom sistemu koji sačinjavaju, kao njegova glavna središta, SAD, EU i Japan. Po kriterijumu vojne moći kao uglavnom materijalnog činioca moći, svetski sistem je **jednopolaran**: kao što je već pokazano, na pragu XXI veka SAD su, po skoro svim pokazateljima vojne snage neprikosnovena planetarna supersila broj jedan, što presudno utiče i na njihovu ukupnu premoć nad ostalim takmacima. Ako se pod ideološkom, kulturno-civilizacijskom i političko-pravnom stranom tzv. novog svetskog poretka, tj, međunarodnog/svetskog sistema/poretka posle „hladnog rata“ podrazumeva ono „kako treba da bude“, onda, materijalna dimenzija savremenih međunarodnih odnosa, ispoljena u ekonomsko-tehnološkoj snazi i razvijenosti, vojnom činiocu, „opipljivoj“ tradicionalnoj moći koja se ogleda u veličini, geografskom položaju i odlikama teritorije države u pitanju, broju i strukturi stanovništva, prirodnim bogatstvima itd., oličava „stvar kakva ona zaista jeste“. Proučavanje, pre svega, vidova ispoljavanja egzaktno merljive strane savremenih međunarodnih odnosa i njenog uticaja na krajnji raspored snaga u svetskom poretku, vodi istraživača na teren „zbiljske istine stvari“ **(verita effetualle delle cose).**[241] A onaj ko više vodi računa o tome kako treba da bude, nego o onome kako zaista jeste, upozorava pisac „Vladaoca“, pre radi na vlastitoj propasti nego na uspehu. Najposle, politikološka analiza društvenih pojava vrhuni u spoznaji „stvarne“ stvarnosti, a ne normativnih odnosa.

Zapostavljanje bilo koje pomenute strane u izučavanju poretka posle „hladnog rata“ dovelo bi, međutim, u pitanje celovit pristup. Kad se radi o izučavanju odnosa poretka i moći onda to znači da uprkos svemu napred rečenom, ono što određuje mesto jedne države, naroda ili civilizacije u svetskom sistemu nije uvek presudno samo uporedni stepen ekonomsko-tehnološkog razvoja, finansijska snaga, vojni činilac, geografsko-fizičke odlike prostora, položaj i veličina teritorije, broj i struktura stanovništva, prirodna bogatstva, nego i veština i kvalitet spoljne politike, moralna snaga i nacionalna solidarnost stanovništva, politička darovitost i karakter vladajuće elite[242], sistem saveza, kao i tzv. nove dimenzije moći (međuzavisnost, privlačnost kulturnih dobara i sistema vrednosti, uticaj na donošenje odluka u radu međunarodnih organizacija,...).[243]

Na duži rok i u krajnjoj liniji, po našem mišljenju, „tvrda“, „merljiva“, „opipljiva“, najšire, „materijalna moć“, presudno utiče na raspored država, naroda ili civilizacija u bilo kom međunarodnom poretku.

Pobedu odnosi onaj, kako su govorili oficiri slavne španske armade, ko u svom džepu ima poslednji eskudo. Kad je reč o tome ko presudnije utiče na raspored snaga u međunarodnom poretku, politika ili ekonomija, stvar je još zapetljanija. Reč je, naime, o odnosu međusobnog uslovljavanja i obostranog uticaja gde je teško pouzdano izmeriti pretežnost jedne ili druge strane. Kisindžer, npr., premda često ističe veliki uticaj i značaj ekonomskog činioca za raspored snaga u međunarodnom sistemu, slično De Golovom iskazu da „ekonomija sledi politiku,“ daje prednost politici nad ekonomijom. S druge strane, međutim, brojni analitičari međunarodne politike govore da je ekonomska moć danas, više nego ikada ranije, „moneta u međunarodnim odnosima“.[244] „Ekonomska hijerarhija“ svetskog poretka, po njima, presudno određuje raspored moći u ukupnom svetskom poretku.

Neslućen tehnološki napredak ne donosi, međutim, svima u podjednakoj meri blagodeti, kao što ne izvlače svi jednaku korist iz toga što je svetska ekonomija postala globalna, komunikacije trenutne a učenje iz knjiga ustupa mesto učenju pomoću slika.[245] Međusobni od-

nosi subjekata međunarodnog ekonomskog sistema, kao i ukupnog svetskog poretka, su mnogo složeniji i češće protivrečni, nego što to pokazuju uprošćene podele sadašnjeg ili budućeg svetskog poretka na tri, četiri, pet ili više središta moći Naja, Pola Kenedija, Kisindžera, Džefrija Bergnera i drugih autora. Najčešće se struktura ukupnog svetskog poretka svodi na postojanje tri ekonomska bloka, SAD, Evropu i Japan, sa ili bez Kine.[246] Primera radi, Pol Kenedi govori o sistemu koji sačinjavaju pet velikih sila **(pentarhija)**: Sjedinjene Američke Države, Rusija, Kina, Japan i ekonomski ujedinjene zemalje Evrope.[247] Obrazlažući merila na osnovu kojih su izvodili navedene podele, najveći broj analitičara međunarodnih odnosa ističe, najšire rečeno, upravo, materijalni činilac. Po njima, geoekonomski interesi presudno utiču na udruživanje, usmeravaju ponašanje i određuju mesto država u ukupnom svetskom poretku. Neki od autora **(Luttwak, Sanger, Bergsten)**[248], poriču, u vremenu posle „hladnog rata," bilo kakav ozbiljniji uticaj ideoloških razloga, kulturne bliskosti, potrebe ustanovljavanja ili održavanja konkretnog sistema ravnoteže snaga na oblik i raspored snaga svetskog poretka. Ekonomski kolosi faktički – preko neformalne svetske vlade oličene u G-7 – odlučuju ne samo o privrednim i finansijskim pitanjima nego i o pitanjima međunarodnog mira i bezbednosti, kao i svim drugim pitanjima od opšteg značaja. Komentator New York Times-a u tom smislu primećuje da: „Umesto supersila...sada postoje **supertržišta** (kurziv D.S.). Postoje tokijsko, frankfurtsko i singapursko finansijsko tržište kao i Volstrit. Ta tržišta su danas stvarno moćnija nego mnoge države...koja god država ima stabilnu vladu, efikasnu privredu, zapadnjačko zakonodavstvo, konvertibilnu valutu i obrazovanu radnu snagu biva nagrađena investicionim kapitalom sa supertržišta. One države koje svoje kuće ne dovedu u red ostaju kao žrtve na svetskoj investicionoj autostradi."[249] Ovakvo stanovište je navedeno, između ostalog, i kao primer promišljanja međunarodnih odnosa i svetskog poretka u izrazito „ekonomskom ključu"; prenaglašavajući uticaj samo trgovinsko-finansijskih interesa i moći na oblik i raspored snaga svetskog sistema, pojedini analitičari međunarodnih odnosa previđaju čitavu mrežu drugih činilaca...Primera radi, kada govore o merilima na osnovu kojih se opredeljuju za određenu strukturu i oblik svetskog poretka ispuštaju odvojen uticaj veoma važne, uglavnom materijalne, „tvrde", „opipljive" i „merljive" moći – vojne moći. Treba, inače, kazati da je vojna moć u velikoj meri utemeljena u ukupnu privrednu moć i ostale „opipljive" i „neopipljive"

izvore moći. Vezu tradicionalnih „materijalnih" izvora moći i vojne i ukupne moći jedne države ili civilizacije istraživali su mnogi poznati teoretičari i filozofi politike i ratovodstva, od Sun-Cua, Kautilje i Tukidida sve do Pola Kenedija.[250]

S druge strane, treba naglasiti da je ekonomsko-tehnološku stranu savremenog svetskog poretka posle „hladnog rata" teško objasniti veoma čestim pojednostavljenim podelama sveta na razvijeni Sever i siromašni Jug. Premda ovo, kao i razlikovanje **centra, poluperiferije i periferije**[251], u osnovi odslikavaju stvarnost međunarodnih ekonomskih odnosa savremenog sveta, ne može se valjano istražiti i razumeti sva složenost i protivrečnosti današnjeg svetskog privrednog poretka ovako uopštenim shemama. Ne postoji više izražen samo „jedan jaz" između onih koji imaju i onih koji nemaju; ranije utvrđene „teritorijalne" podele na osnovu materijalnog bogatstva i razvijenosti na dva sveta danas su bez značaja. Kao što je u ovom istraživanju već pokazano, siromaštvo velikih razmera, praćeno milionima beskućnika i nezaposlenih čiji se broj neprekidno uvećava besomučnim smanjivanjem troškova u korist što brže oplodnje uloženog kapitala i većih profita procesa tzv. globalizacije svetske ekonomije, zatim, visoka stopa smrtnosti novorođenčadi, nedovoljna uhranjenost i materijalnim neprilikama ometen razvoj dece su veoma prisutne pojave i unutar najbogatijih zapadnih društava i SAD.[252] Kao što, s druge strane, u najnerazvijenijim zemljama sveta postoje primeri nepojamnog bogatstva često kriminalizovanih političkih, vojnih i privrednih vrhuški. Ipak, najvažniji razlog prevaziđenosti ovakvih podela i na toj osnovi davanih tzv. makroekonomskih pokazatelja tiče se subjekata savremenih međunarodnih ekonomskih odnosa – valjan odgovor na tu nedoumicu osvetlio bi „skelet" svetskog privrednog i političkog poretka kao i raspored moći u njemu; na taj način bi i mnogobrojni dijagrami, tabele, procenti dobili mnogo veću saznajnu vrednost. Primera radi, postalo bi jasnije o čemu se razgovara – o ukupnom proizvodu neke multinacionalne kompanije ili jedne nacionalne ekonomije ili, pak, zajedno, o učinku oba pomenuta subjekta. Ovo su, razume se, samo neki od primera mogućih zabuna koje dolaze iz ekonomske „ledene pustinje apstrahovanja" **(Adorno)**. Kakva je npr., saznajna vrednost i šta znači ako kažemo da učešće nerazvijenih („Jug") u ukupnom svetskom proizvodu raste od 11,1% 1960. god., preko 12,3% 1970. god. i 14,8% 1980. god., do 15,1% 1990. godine.[253] Osim najuopštenije slike o neznatnom povećanju, ostaje nerasvetljen čitav koloplet odnosa, nejednakosti i

protivrečnosti unutar tako širokog pojma kao što je „Jug". Stvar stoji potpuno jednako i u pogledu „bogatog Severa". Ne treba posebno pominjati koliko je mogućnosti da se zbog materijalne nemaštine uspostave odnosi „strukturalnog nasilja", u porodici, grupi, između naroda; danas čitavi narodi postaju žrtve ekonomskog iskorišćavanja koje nad njima sprovode multinacionalne korporacije. Otuda, po našem mišljenju, prosečni dohodak po glavi stanovnika nema veliku saznajnu vrednost u galaksiji odnosa miliona ljudi samo jednog konkretnog društva u kome, najčešće, postoje još veće razlike između siromašnih i bogatih. I u ovakvim slučajevima davanje prosečnih vrednosti-pokazatelja, čak i kad su uporedni, ne govori mnogo. Drugim rečima, u pogledu materijalnog bogatstva i razvijenosti, mogu se i moraju praviti podele i unutar „centra", kao i unutar „periferije", na njihove „centre i periferije"; nigde nije tako očigledna varljivost i netačnost statističkih preseka i proseka kao u pomenutim slučajevima. Ipak, u osnovi, prosečni dohodak po glavi stanovnika ukazuje, npr., na zaprepašćujući stepen siromaštva nerazvijenih zemalja u odnosu na bogate; problem kod naučnog pristupa ovakvim procentualnim pokazateljima je u tome što se u istraživačkom postupku na njima ne treba zaustaviti...Uzgred, dohodak po glavi stanovnika u razvijenim zemljama početkom devedesetih godina iznosi između 14 i 15000 USD, u srednjerazvijenim između 1900 i 2800 USD, dok se kod nerazvijenih kreće od 200 do 400 USD.[254]

U uslovima njihove nejasne strukture i neodređenih glavnih subjekata, raspored moći, savremene ekonomske odnose i međunarodni ekonomski poredak posle „hladnog rata" najbolje se mogu objasniti analizom tri kretanja koja ih u naše vreme ključno karakterišu. To su:

1) supranacionalizam;
2) globalizacija;
3) međuzavisnost.

Supranacionalizam

U teorijskom pogledu supranacionalizam se javio kao izdanak liberalizma **(Adam Smith)** i stoji nasuprot zamisli nacionalnog ekonomskog protekcionizma **(Friedrich List)**. Supranacionalizam, kao praksa u ekonomskom životu konkretne države i međunarodnog društva, očituje se, između ostalog, u postojanju i delovanju multinacionalnih korporacija, nadnacionalnih ekonomskih integracija i međunarodnih trgovinskih i carinskih institucija. Kao što je u ovom

radu pokazano, suverenost pojedine države, inače glavnog subjekta međunarodnih odnosa, u uslovima nastajanja novog svetskog poretka i novog međunarodnog sistema napadnuta je istovremeno **odozdo** i **odozgo**; državna suverenost je ozbiljno uzdrmana u pogledu vere i kulture, a u naše vreme joj izmiču nadležnosti i u oblasti uređenja i organizovanja privrednog života. Oblast politike, odnosno političkog odlučivanja je, s druge strane, i dalje čvrsto u rukama država; to je onaj suštinski i najosetljiviji vid ispoljavanja suverenosti koji države ne mogu voljno da dele podjednako ni sa „pod", ni sa „nad" državnim organizacijama. Kad je reč o oblasti ekonomskih odnosa, supranacionalizam je dosegao takve institucionalne oblike koje je neophodno analizirati; tu stvari stoje drukčije u pitanjima suverenog odlučivanja država i njene neprikosnovenosti. Već sam podatak da danas u svetu deluje preko **10000 multinacionalnih korporacija**[255] govori mnogo. Opšte je poznato da su multinacionalne korporacije privredne jedinice, kompanije, koje vrše poslovnu delatnost na teritorijama više država a imaju sedište u jednoj, matičnoj državi. One su klasičan primer za poslovanje koje, u trci za što većom dobiti, preseca državne granice. Međunarodni ekonomski poredak je danas nezamisliv bez učešća multinacionalnih korporacija. Najbogatije ovakve organizacije deluju u oblastima automobilske, naftne i petrohemijske industrije, elektronike, informatike, robotike i računarstva. I ovde, mesta na samom vrhu pripadaju članicama „grupe-sedam" **(G-7)**; primera radi, dvadeset najvećih multinacionalnih korporacija ima svoja sedišta u pomenutim zemljama. U pogledu vlasništva nad kapitalom, velike banke se, takođe, mogu svrstavati u red multinacionalnih korporacija; od pedeset najvećih, npr., čak dvadeset tri imaju sedišta u Japanu, premda je tu reč uglavnom o japanskom kapitalu.[256] O snazi multinacionalnih korporacija najbolje govori podatak da samo dvadeset pet zemalja danas u svetu ima veći ukupni društveni proizvod od dohotka, npr., Dženeral Motorsa **(General Motors)**.[257] Mnogo je već pisano i govoreno, uticaju multinacionalnih korporacija na međunarodnu politiku, kao i na spoljnu politiku njihovih matičnih zemalja; još više su, inače, multinacionalne korporacije usmeravale, a najčešće grubo određivale, ukupnu politiku zemalja u kojima se nalaze njihove inostrane ispostave. Nisu bile retke čak ni smene legitimno i zakonito izabranih vlada i dovođenja na vlast poslušnih vrhuški sačinjenih od kriminalizovanog oficirskog kora ili, najčešće, od opskurnih provincijskih pustolova iz lokalnih mafijaških klanova i porodica. Južna Amerika je područje na kome

su multinacionalne korporacije činile sve što im je padalo na pamet bez obaziranja na interese tamošnjih naroda, međunarodne pravne norme i moral.

Iz ugla teorije međunarodnih ekonomskih odnosa i međunarodnih odnosa uopšte, naročito je zanimljivo pitanje odnosa nacionalnih ekonomija i multinacionalnih korporacija. Reč je o sledećoj nedoumici: da li, kao što tvrde merkantilisti, multinacionalne korporacije deluju za račun svojih domaćih vlada i služe, u suštini, političkom autoritetu, ili, po shvatanju liberala, multinacionalne korporacije, nezavisno od bilo koje pojedine države, izvan i iznad ograničenja koja nameće politički autoritet nastupaju kao svojevrsni „građani sveta"? Odgovor se, po našem mišljenju, nalazi u praksi multinacionalnih korporacija da rade isključivo u interesu svojih privatnih vlasnika bez obzira na njihovu nacionalnost – kapital se ulaže svuda gde će se najviše i najbrže uvećati, ma gde to bilo na kugli zemaljskoj. Prema tome, nije istina da je „ono što je dobro za Dajmler-Benc, ili Dženeral Motors, dobro i za njihovu matičnu zemlju"[258], kao što je govorio nekadašnji američki sekretar za odbranu Čarls Vilson **(Charles Wilson)**.

Najrečitiji pokazatelj snage multinacionalnih korporacija i, istovremeno, potvrda malopređašnje tvrdnje je da je 1992. godine jedna trećina ukupne svetske razmene otpadala na unutarkompanijsku razmenu, tj., trgovinu između ispostava multinacionalnih korporacija.[259] O tome kakve to posledice proizvodi u odnosu na nacionalnu ekonomsku suverenost ne treba posebno govoriti. Neposredna strana ulaganja koja vrše najviše upravo multinacionalne korporacije, su, takođe, jedan od načina na koji se osporava nacionalni ekonomski suverenitet. Ulaže se, naime, samo u nameri da se što više uveća dobit u što kraćem vremenu – pri tome se ne vodi računa o interesima naroda i država na čijoj teritoriji je izvršeno ulaganje, o minimumu socijalne zaštite radne snage, zaštiti zdravlja ljudi i životne sredine. Zemlje u razvoju i nerazvijene zemlje, žedne stranih ulaganja, pristaju, pod neodoljivim pritiskom siromaštva, često i samo zbog težnji vladajućih krugova da po svaku cenu sačuvaju vlast, na ponižavajuće i po vlastito stanovništvo i životnu okolinu pogubne uslove ne bi li privukli kapital multinacionalnih korporacija ili, što je jednako loše ako ne i gore, kredite međunarodnih finansijskih institucija i banaka: Međunarodnog monetarnog fonda **(IMF)**, Svetske banke **(WB)**... **Multinacionalne korporacije su, inače, istovremeno subdržavni akteri u stvaranju spoljne politike matične zemlje, ali i transnacionalni jer, kao što je već istaknuto, „premošćavaju državne granice novim avenijama međuzavisnosti".**[260]

Supranacionalizam se ospoljava i u za sada neuspešnim pokušajima UN da prerastu u svetsku vladu i na taj način ponište suverenitet svojih država članica. Kada se radi, međutim, o ekonomskim odnosima, najpoznatija međunarodna vladina organizacija, koja po svim svojim odlikama pripada grupi naddržavnih tvorevina, jeste Evropska Unija; proces ekonomske integracije otišao je najdalje upravo na primeru povezivanja ovih evropskih država. U slučaju EU radi se o sveobuhvatnoj integraciji kojom su države članice prenele na organe unije veliki deo svojih suverenih nadležnosti osim one najvažnije – suverenosti u političkom odlučivanju. Uprkos mnogim poletnim predviđanjima, ova, ipak samo ekonomska, unija nikada neće prerasti u novu evropsku superdržavu.[261] Poput EU, u Severnoj Americi se organizuje **NAFTA**, u Južnoj Americi **MERCOSUR**, u Severnoj Africi **UMA**, u Aziji **APEC**,...Postoje, inače, nekoliki pokušaji da se „naučno i teorijski" obrazloži navodna neminovnost prelaska iz ekonomske u političku integraciju.[262] Iz ugla mišljenja poretka u međunarodnim odnosima ovo treba da znači kako će razvijanje ekonomske saradnje u vremenu besprimerne međuzavisnosti, funkcionalistički celishodno a ideološki nezainteresovano da samo po sebi dovede čitavo čovečanstvo u skladne odnose neke buduće jedinstvene svetske državne političke zajednice. Na regionalnom planu, kao „prelaznoj" fazi, funkcionalistička teorija služi takođe kao „naučni" okvir za obrazlaganje neizbežnosti pomenutih integrativnih procesa koji vrhune političkom zajednicom. To se naročito odnosi na „tehničke" međunarodne organizacije koje, usled neslućenog tehnološkog napretka seku državne granice, pa će zato, navodno, nužno nametnuti pitanje političkog usaglašavanja u pomenutim oblastima.[263] Neofunkcionalisti, npr., tvrde da ekonomska integracija porađa političku dinamiku koja povratno usložnjava i učvršćuje niti koje povezuju države. Takav proces međuuticaja ekonomske integracije i političkog usaglašavanja, koji vodi neizbežno prema nadnacionalnom političkom jedinstvu, neofunkcionalisti nazivaju „prelivanje" **(spill-over)**.[264] Ovde treba dodati i veliki uticaj tzv. informativnih tehnologija na integrativne procese, kao i premoći nadnacionalnog nad nacionalnim koja dolazi kao posledica materijalnog razvoja i bogaćenja. Radi se, naime, o nepojamno velikom povećanju materijalnog bogatstva čijim posednicima državne, nacionalne i civilizacijske rasedne linije (**fault lines** – Huntington) predstavljaju ozbiljnu smetnju. Takve granice uvećanju materijalnog bogatstva i inače već bogatih prevazilaze se kroz poslovanje naddržavnih korpo-

racija, preko ujedinjavanja u regionalne ekonomske integracije na osnovama kulturne bliskosti, korišćenjem uticaja u međunarodnim finansijskim institucijama, putem stvaranja carinskih unija...Koliko sutra, s obzirom da su izvori sirovina, ruda, nafte i gasa **iscrpivi**, jednako kao što životna sredina i ukupan život na Zemlji više ne mogu da se samoobnavljaju zbog besomučnog zagađivanja, uništavanja i zagrevanja, kapital će, u nastojanju da se neprestano uvećava, potražiti nove oblike organizovanja koji odgovaraju takvim izmenjenim okolnostima. Budući da je privredni razvoj sve manje održiv u uslovima nekontrolisanog uvećanja stanovništva, borba za preostale izvore sirovina, čist vazduh, pitku vodu i plodnu zemlju dobiće najoštrije oblike. Kapital, se u slepoj trci za što većom i što bržom oplodnjom, već organizuje ne više samo nadnacionalno, nego i „nadcivilizacijski". Nije daleko dan kad će čitava Zemlja biti pretesna za apetite zveri-kapitala. Geopolitička i geoekonomska futuristika, bliža i dalja, daju malo osnova za optimizam ukoliko se nastavi dosadašnje neobuzdano ugrožavanje života na Zemlji za račun uvećanja bogatstva obesne svetske bankarsko-berzanske plutokratije koja je na čelu tzv. milijarde blagostanja. Prema izveštaju **World Resources Institute**, samo sedam najrazvijenijih zemalja **OECD** potrošile su, 1995. godine, 43% svetske proizvodnje mogućih goriva i veliki deo proizvoda koji potiču od šuma. U trenutku planetarne pomame za kvantitativnim povećanjem dobara bez obaziranja na stvarne prirodne datosti i moral, teško je pružiti pouzdano predviđanje hoće li liberalno-kapitalistička ekonomija, koja u svemu tome prednjači, povući i ostale civilizacije i narode u nepovratno zatiranje života na Zemlji?[265]

Supranacionalizam, kao jedna od ključnih odlika svetskog ekonomskog poretka, očituje se i u postojanju i delovanju ustanova poput Međunarodnog monetarnog fonda (International Monetary Fund – IMF), Svetske banke (World Bank – WB), GATT-a (Opšti sporazum o trgovini i carinama), nedavno osnovane Svetske trgovinske organizacije (World Trade Organization – WTO) i drugih organizacija. Dok su multinacionalne korporacije makar formalno svojim sedištem vezane za jednu zemlju i deluju, navodno, u interesu konkretne nacionalne ekonomije, regionalne ekonomske integracije i carinske unije **(EU, NAFTA, MERCOSUR, UMA, APEC,...)** protežu se na veći deo ili čitav jedan kontinent, dotle se pomenute međunarodne finansijske, monetarne, trgovinske i carinske institucije **(IMF, IBRD, WB, WTO, ...)** u teritorijalnom pogledu jedine planetarno rasprostiru. Uostalom,

međunarodni ekonomski i finansijski sistem je postao svetski tek osnivanjem Međunarodnog monetarnog fonda i Svetske banke. Otuda je za raspravu o današnjem ukupnom svetskom poretku od velikog značaja odgovor na pitanje ko presudno određuje uslove i usmerava politiku ovih institucija. Radi se, naravno, o načelu **ponderacije** po kome glavnu reč imaju najbogatiji, tj.., najveći ulagači kapitala. U poslednje dve decenije IMF i WB su bile i jesu udarne pesnice procesa liberalizacije svetskog tržišta, rušenja svih zaštitnih prepreka nacionalnih ekonomija u interesu, razume se, najbogatijih. Liberalizacija svetskih finansijskih tržišta utrla je put i industrijskoj globalizaciji u proteklom desetleću.[266] Ovoj „lihvarskoj internacionali" pripadaju još i velike američke, evropske i japanske banke – čitav poduhvat uništavanja nacionalnih ekonomija sadejstvom otvaranja nacionalnih tržišta i zaduživanja zemalja u razvoju usaglašava, mimo očiju javnosti, tzv. **Trilateralna komisija** i druge polujavne-polutajne organizacije koje sačinjavaju „prosvetljeni" članovi ljudskog roda.[267] „Postupak", bolje reći pripremanje žrtve za liberalizaciju i uključivanje „odabrane" zemlje u međunarodne finansijske tokove (čitaj: ekonomsko i, sledstveno tome, svakovrsno porobljavanje) započinje „naučnim" opravdavanjima prednosti liberalne trgovine za sve njene učesnike, uz istovremeno isticanje štetnosti zaštite nacionalnih privreda upravo po njih same. Takva „teorijska i praktična dostignuća savremene političke ekonomije" nasrtljivo nameću zemljama u razvoju strani predstavnici međunarodnih finansijskih, monetarnih, trgovinskih i carinskih organizacija i institucija, privatnih banaka i „istraživačkih" agencija za raznorazna „prestrukturiranja" koje osnivaju pomenute banke ili multinacionalne korporacije – pored ovakvih dičnih predstavnika, u prepariranje žrtve vremenom se uključuju iz zemlje u pitanju tzv. tržišno orijentisani ekonomisti, privrednici i pojedinci iz vladajućih političkih elita, svi zajedno izgarajući u namenjenoj im ulozi „korisnih idiota" **(useful idiots)**. Uzgred, „korisni idioti" šire i druge vrednosti liberalne demokratije – pored tržišne privrede tu su još i poštovanje tzv. „ljudskih prava i prava etničkih manjina",... Jasno, ima i onih koji u neznanju traže potpuno otvaranje i „uključivanje" privrede vlastite zemlje u međunarodne tokove liberalizacije i globalizacije jer, zaista, naivno veruju u korist za svoju zemlju od takve ekonomske politike...

Zagovornicima svetske privredne i finansijske liberalizacije svakako idu na ruku objektivne posledice već postignutog tehnološko-informativno ujedinjenja čovečanstva. Usput, pomenute studije o

prednostima liberalizacije za sve narode i države, finansirala je, između drugih, i Rokfelerova fondacija iz Njujorka.[268] Interes privatnih banaka za globalnu liberalizaciju i globalizaciju može se razumeti kad se uzme u obzir sama priroda takvih institucija; stvar stoji drukčije u slučajevima međunarodnih finansijskih institucija kakve su Međunarodni monetarni fond i Svetska banka. One su, suprotno ciljevima iz njihovih osnivačkih dokumenata, još sredinom osamdesetih godina postale „tupi alat multinacionalne ekspanzije SAD na tržišta u razvoju".[269] Primera radi, tadašnji ministar finansija u američkoj vladi, Džejms Bejker **(James Baker)**, otvoreno je, na sastanku kojem su prisustvovali glavešine Čejs Menhetn banke, Sitikorp banke, ostalih vodećih privatnih banaka i predsednik Saveznih rezervi Pol Voker **(Paul Volcker)** zatražio od MMF i Svetske banke da zajedno učine usaglašen pritisak na zemlje i privrede „Trećeg sveta" u cilju liberalizacije njihovih tržišta i privatizacije industrije u državnom vlasništvu. Međunarodni monetarni fond je prema pomenutoj grupi zemalja primenjivao mere tzv. šok terapije. Zemlja dužnik je pod pritiskom svojih inostranih poverilaca prinuđivana da, npr., devalvira nacionalnu valutu, često i više puta, kako bi navodno njen izvoz postao konkurentniji. Naredni korak u **davljenju** je ultimativno ispostavljanje zahteva dužniku da liberalizuje domaće zakone čime bi se omogućilo strano vlasništvo i ulaganje kapitala i, što je najznačajnije, potpuno bezbedno izvlačenje dobiti iz države u pitanju u centralu. Glavni pritisak posle stvaranja zakonskog okvira za bezbedan ulazak i izlazak stranog vlasništva i kapitala usmerava se prema privatizaciji velikih državnih preduzeća čime se preoravaju sami temelji nacionalne ekonomske suverenosti jednog naroda i, istovremeno, uklanja moguća konkurencija. Ne treba posebno pominjati da takva prinudna liberalizacija podrazumeva bespogovorno prihvatanje pravila GATT-a, danas WTO o uklanjanju mera zaštite nacionalne privrede i tržišta. Događalo se, doduše, da neke zemlje u razvoju dragovoljno, često i sa ushićenjem, prihvataju sve uslove ovih institucija udružene „lihvarske internacionale" videći u tome spas za vlastitu posrnulu privredu. Tako su se u poslednjih desetak godina dešavale i neke „čaplinovske" situacije: „savetnici" za sprovođenje „šok terapija," čijim izvođenjem se pokopava nacionalni ekonomski suverenitet dočekivani su pompezno poput šefova država, a ponegde su se prema njima ophodili kao prema čudotvorcima...Ima slučajeva da su zemlje „žrtve" posle davanja svega što se u pogledu privrednog suvereniteta može dati, ispoljavale nestrpljenje da što pre i formalno ozakone svoj podređen

položaj u odnosu na ekonomske centre moći. Primera radi, ambasador Brazila na Urugvajskoj rundi, Rubens Rikupero **(Rubens Ricupero)** veli: „I ne čekajući zaključke Runde, mi smo otvorili svoja tržišta, odrekli se naših netarifskih mera, naših izuzetaka za zaštitu balansa plaćanja. Pošto smo **odložili oružje** (kurziv D.S.) i dali svoje poverenje sistemu, ne možemo sebi priuštiti da dalje čekamo".[270] Ovaj veselnik je makar svestan da se radi o „predaji oružja" nacionalnog privrednog suvereniteta. Način na koji se raspojasanoj volji Zapada podaju narodi nekadašnje Istočne Evrope je i psihološki nedokučiv. Ni u zlatno doba kolonijalističke pomame u XIX veku strani kapital nije imao povoljnije uslove za tako brzu i veliku oplodnju: jednostavno, devalvacijom nacionalnih valuta, ukidanjem zaštitnih carina i ograničenja i privatizacijom državnog sektora omogućava se multinacionalnim korporacijama, stranim bankama i finansijskim institucijama da kupe budzašto sve što požele u zemlji-žrtvi...

Globalizacija

Globalizacija, zajedno i uporedo sa liberalizacijom, odlikuje međunarodni privredni poredak u poslednjoj deceniji dvadesetog veka. Ona podrazumeva nastojanja da se za pristup zapadnog kapitala i njegovih prodavaca i kupaca otvore sva svetska tržišta. Ta nastojanja idu naporedo sa objektivnim posledicama visoke tehnološke razvijenosti i besomučnom trkom za što većim profitom. Ova dva procesa, liberalizacija tržišta i globalizacija privrede se međusobno dopunjavaju: strana tržišta se i otvaraju da bi se time, kao što kažu predstavnici za trgovinu Bušove administracije na Urugvajskoj rundi, „okoristio naš (američki-zapadni) privatni sektor".[271] Globalizacijom se, naime, ostvaruje visoka konkurentnost: smanjenjem proizvodnih troškova, dolaskom do jeftinijih sirovina, korišćenjem neuporedivo manje plaćene radne snage na poslovima koji imaju najbrži obrt kapitala i odbacuju ekstra profit. To je suština procesa globalizacije. Posle početnog razmaha procesa globalizacije već sada se može osnovano postaviti pitanje: ko su glavni subjekti savremenog međunarodnog poretka i svetskog privrednog sistema, ili, ko iz procesa globalizacije izvlači najveću korist, pa posledično, stvarno vlada ovim „skupljenim" svetom?

Na planu teorijskih razmatranja, kao što je ranije nagoveštено, radi se o sukobu dve međusobno isključive zamisli organizacije ukupnog međunarodnog privrednog života. Tačnost u utvrđivanju

odnosa liberalizma prema nacionalnoj i državnoj privrednoj suverenosti je istovremeno zapanjujuće velika i savremena. „Doktrina Adama Smita je u odnosu na nacionalne i međunarodne uslove samo nastavak fiziokratskog sistema. Poput ovih drugih, ona ignoriše samu prirodu nacionalnosti, pokušava da skoro potpuno isključi politiku i moć države, pretpostavlja postojanje jedne države neprekidnog mira i univerzalne unije, potcenjuje vrednost nacionalne proizvodne moći i načina da se ona postigne i zahteva apsolutnu slobodu trgovine... greška se jednostavno sastojala u tome da ovaj sistem u osnovi nije ništa drugo do **sistem privatne ekonomije svih pojedinaca** (kurziv D.S.) u jednoj zemlji ili pojedinaca celokupne ljudske rase jer bi se ta ekonomija oblikovala pri stanju stvari u kome ne bi bilo jasno razdvojenih nacija, nacionalnosti ili **nacionalnih interesa** (kurziv D.S), nikakvih posebno odvojenih političkih sastava ili stepena civilizacije, nikakvih ratova ili nacionalnih trvenja; da on nije ništa više od teorijske vrednosti; obična teorija vlasnika male radnje ili individualnog trgovca – a ne naučna doktrina koja pokazuje kako proizvodne snage cele jedne nacije mogu da se dovedu do postojanja, stvaraju, održe i sačuvaju...(Smitov) sistem sve posmatra iz ugla malog vlasnika radnje... jedino **država ne sme da ima ništa sa tim** (kurziv D.S.)...On je odlučan da kupuje gde god može da nađe najjeftinije artikle – a to što njegovim uvozom bivaju uništeni domaći proizvođači nije mu bitno... Šta bi u budućnosti moglo da se desi celoj naciji njemu je indifirentno, sve dok privatni pojedinci mogu da stiču bogatstvo".[272]

Totalitarni individualizam ideologije liberalne demokratije je najvidljiviji i najpresudnije otelovljen u načinu i oblicima proizvodnje društvenog života. Materijalizam je njegova najdublja filozofska osnova i, istovremeno, kvintesencija praktičnog delanja unutar ovog pogleda na svet. Otuda nije pogrešno tvrditi da globalizacija međunarodnog ekonomskog života, koja se neodoljivo odvija posle „hladnog rata," predstavlja logičan nastavak, možda i završni čin, zamisli liberalne demokratije koja vrhuni u planetarnoj anarhiji, „opštem metežu" **(Bžežinski)** ili **opštem grabežu**. Zagovornici globaliazacije, međutim, ističu samo pozitivne posledice ovog procesa po sve narode i države; problem je u tome što je, posle prvih rezultata pomame za smanjenjem troškova i povećanjem produktivnosti, teško poverovati u takve tvrdnje. Kao što je već pomenuto, „naučna" istraživanja o povoljnom uticaju globalizacije na sve subjekte savremenog ekonomskog sistema finansijski podupiru moguli najvećih banaka i multinacionalnih korporacija. Praksa, konačno, belodano pokazuje da ono što je dobro za Dajmler-Benc ili Dženeral Motors jeste zaista dobro za njih – sasvim je drugo pitanje da li je dobro multinacionalnih korporacija istovremeno dobro i za njihove matične države ili strane nacionalne ekonomije u koje ulažu kapital, bolje reći iz kojih izvlače profit.

U trci za što većom konkurentnošću svojih proizvoda i, samim tim, opstanka na svetskom tržištu prvi je Japan, još početkom sedamdesetih godina, započeo globalizovanje proizvodnje i ulaganja. Radi se o tzv. transplantatima,[273] tj., o izmeštanju čitavih pogona, fabrika i proizvodnih linija u područja izvan Japana gde su jeftinije sirovine i radna snaga i nema skoro nikakvih ograničenja u pogledu zaštite zdravlja stanovništva i prirodne sredine, kao ni poreskih opterećenja od strane države čija teritorija je u pitanju. Japanci su kasnije, u cilju izbegavanja štetnog učinka američkog trgovinskog protekcionizma, izmestili deo svoje automobilske industrije u SAD. Putevi stranih ulaganja i prenošenja proizvodnih linija nepogrešivo pokazuju gde su uslovi za smanjenje troškova i time povećanje konkurentnosti povoljniji. Primera radi, prosečna američka proizvodna nadnica u 1993. godini bila je 11,71 USD na sat, bez ikakvih dodatnih beneficija. Uzet sam za sebe ovaj podatak ne govori mnogo: kad se, međutim, zna da nadnica na sat u Kanadi iznosi 14,50 USD postaje jasnije zašto investicije kapitala i izmeštanje proizvodnje američkih banaka i privatnih firmi ne idu prema njihovom severnom susedu, nego u pogranične oblasti sa Meksikom gde su, u tzv. **makiladoresima**, nesrećni radnici (često maloletna deca i žene), plaćeni 5,77 – 12,83 USD, ali na dan! Meksički zakon o zdravstvenom i socijalnom osiguranju, što je još značajnije, ne zahteva ni od svojih a kamoli stranih firmi ozbiljnija davanja u tom pogledu.[274] SAD su, bar za neko vreme, pronašle u sporazumu **NAFTA** (North America Free Trade Agreement) delotvoran odgovor na izazove Japana i EU u pogledu smanjenja troškova. Američke investicije su u okviru Brejdijevog plana **(Brady Plan)** pretvorile Meksiko od velikog dužnika u, navodno, prosperitetnu zemlju – samo u toku 1992. godine u meksičku privredu slilo se više od 20 milijardi dolara uglavnom iz SAD. „Obostrano korisna saradnja se odvija na osnovu ustupaka koje je dao meksički predsednik **Karlos Salinas de Gortari** u tajnim pregovorima sa SAD o Severnoameričkom sporazumu o slobodnoj trgovini **(NAFTA)**. Šta zaista o narodima Južne Amerike misle američki političari i biznismeni, pisao je Noam Čomski[275]; da se moćni severni džin neće libiti da, po potrebi, od Mek-

sika napravi nezvanični 13.distrikt Saveznih rezervi SAD, pokazuje i izjava **Mek Namara**, zvaničnika Ministarstva finansija u administraciji predsednika Regana: „Latinska Amerika će biti način da Amerika izađe iz svog trenutnog privrednog srozavanja. Ona je naša, Latinska Amerika. Mi je posedujemo."[276] Ova izjava najbolje pokazuje koliko neobuzdan pojedinačni interes za sticanjem i uvećanjem bogatstva uzima u obzir interese nacionalnih privreda, same narode i njihove države – Mek Namar je ovom izjavom, nehotice, otkrio i prave poticaje zašto američki bankari i multinacionalne korporacije, mimo interesa i vlastitog naroda koji ostaje bez zaposlenja, vrše globalizaciju proizvodnje i ulaganja...

Te 1992. godine neko bi, s obzirom na politički značaj Istočne Evrope za SAD, o čemu je već bilo reči u ovom istraživanju, kao i zbog uloge koju su te zemlje odigrale u podlokavanju prvo SSSR-a, a danas Ruske Federacije, pomislio da će zapadni kapital otići tamo. Potpuno suprotno, uzimajući u račun cenu tamošnje, uglavnom obrazovane i kvalifikovane radne snage, socijalna davanja i zdravstvenu zaštitu koji se u Evropi ne mogu izbeći, pa makar ona bila i „Istočna", 1992. godine je u sve zemlje Istočne Evrope ušlo samo oko 1,8 milijardi dolara!

Da navedeni Mak Namar i mnogi drugi zagovornici[277] ozdravljenja zapadnih i ostalih ekonomija povećanjem konkurentnosti putem smanjenja troškova, tj., globalizacije, nisu u pravu, govori zbilja u zemljama EU, SAD, Kanadi, Japanu. Primera radi, često najavljivano smanjenje deficita saveznog budžeta SAD nije uspelo; blagotvoran uticaj globalizacije se u tom pogledu nije osetio. Unekoliko je, naime, samo smanjena stopa rasta deficita, ali je on i dalje zastrašujući – osnovano se predviđa da će savezni dug tokom 1998. godine dostići 5,4 biliona američkih dolara. Ako zanemarimo teške posledice globalizacije po nerazvijene i dužničke zemlje, čije se stanovništvo sakati i robovski iskorišćava bez obzira na pol i uzrast, nepopravljivo zagađivanje vode, vazduha i zemlje, globalizacija negativno utiče i na privrede i društva Zapada i Japana. Reč je, pre svega, o **ukidanju radnih mesta** zbog nekonkurentno visoke cene rada u odnosu na južnoamerička, azijska i afrička područja, odnosno o „famoznom" smanjenju troškova u SAD, Kanadi, EU, pa čak i u Japanu. Nezaposlenost je, npr., u poslednje dve godine u SAD dostigla 18% radno sposobnog stanovništva s tendencijom povećanja (zvanični podaci su mnogo manji!); najveće tamošnje kompanije, Dženeral Motors, IBM, Boing, Sirs Robak, Junajted Erlajns, Kembel

Sup i stotine drugih velikih kompanija ukidaju radna mesta: od 1987. godine, u američkim korporacijama je ukunuto više od 2,5 miliona radnih mesta, a da pri tome proces „smanjivanja troškova" još nije uzeo puni zamah.

S druge strane, ulaganja u strane zemlje, uglavnom u Južnu Ameriku, počev od 1991. godine godišnje se povećavaju 30 – 40%.[278] Slične ili teže posledice globalizacija izaziva u zemljama EU, Kanadi i Japanu. Primera radi, Nemačka je, ukidajući radna mesta i smanjujući ulaganja u nacionalnu privredu, skoro uništila svoju najjaču granu – proizvodnju mašina alatljika **(Mittelstand)**; samo su firme Boš **(Bosch)** i Manesman **(Mannesmann)** u toku 1993. i 1994. godine ukinule pola miliona radnih mesta. U cilju veće konkurentnosti, tj., smanjenja troškova upošljavanjem jeftine radne snage i tzv. globalnog obezbeđenja resursa, ulaganja merena desetinama milijardi maraka Dajmler Benca, Folksvagena, Dojče Aerospejsa **(DASA)**, **BMW**-a,...odlaze u privrede istočne (Kina) i jugoistočne Azije. To ne treba da čudi kad se zna da se cena rada u pomenutim zemljama kreće od 20 centi do jednog dolara na sat. Proces globalizacije, takođe, što je pogubno za razvoj, odvlači sredstva koja bi inače išla za naučna istraživanja; to će, prirodno, na duži rok zaustaviti privredni napredak. **„Najveća investiciona priča na svetu"**, Kina, (**Barton Bigz**, predsednik Morgan Stenli) usisava godišnje preko 20 milijardi dolara i ta brojka se neprestano povećava utrkivanjem SAD, Nemačke, Japana, Francuske i drugih da upravo tamo presele svoje proizvodne linije i ulože novac. Globalizacija jedino donosi korist kolosu od milijardu i trista miliona stanovnika koji još ima prosečni rast društvenog proizvoda u poslednjih osam godina od 12%. To je jedina nacionalna ekonomija koje će napredovati u procesu globalizacije. Ukoliko održi takav korak u privlačenju stranih ulaganja uz korišćenje vlastitih uporednih prednosti i, pre svega, uz očuvanje svoje kulture, tradicije i civilizacijsko-filozofskih odlika načina života i mišljenja, u šta ne treba sumnjati, nije daleko od istine predviđanje da će naredni vek biti vek Kine.

U sveopštoj pomami za „smanjenjem troškova" uglavnom paralizovane vlade nemoćno posmatraju kako im iz ruku klize poslednje poluge uticaja na vlastite privrede. Sudbina nacionalne privredne suverenosti kod mnogih biće zapečaćena onog trenutka kada izgube delotvornu kontrolu nad proizvodnjom hrane. Uspostavljanje globalnih monopola na proizvodnju i prodaju hrane je u toku, što danas, inače, na svojoj koži osećaju i neke izrazito poljoprivredne zemlje EU

i Istočne Evrope. Pod orkestriranim pritiskom „lihvarske internacionale" ruše se zaštitne prepreke nacionalnih poljoprivreda i širom otvara prostor za proizvode mulinacionalnih korporacija poput **Kargila, Kanagre, Tepfera, Kontinental Grejna**... S obzirom da monopol multinacionalnog kapitala sa Zapada nad trgovinom nafte postoji još od sredine dvadesetih godina XX veka, osvajanje monopola od strane šačice najbogatijih nad proizvodnjom i prodajom hrane bi moglo da ima zlokobne posledice po sudbinu svih ljudi i naroda. Pomenuti monopoli, koji odlikuju svetski ekonomski sistem u celini, u teritorijalnom pogledu danas imaju globalni domet. **Proizvodnja i promet hrane su poslednje značajne poluge kojima se brane državna i narodna suverenost i nezavisnost. Da niko nije pošteđen u borbi za ovaj monopol svedoči pritisak** WTA-a čak i na zemlje EU da ukinu pomoć vlastitoj poljoprivrednoj proizvodnji i na taj način širom otvore vrata za uvoz tuđe hrane.[279]

U prirodi je svakog monopola da bude isključiv. Kad je reč o svetskom ekonomskom sistemu globalizacija je vidljiva i u drugim monopolima koji su uspostavljeni ili se uspostavljaju. Pored pomenutog monopola na proizvodnju i prodaju nafte, monopola na svetske finansije i trgovinu, uspostavljaju se i monopoli na isključivu proizvodnju i korišćenje nuklearnog i drugih oružja za masovno uništavanje, kao što je već rečeno, na proizvodnju i prodaju hrane, takođe na proizvodnju i prodaju vrhunskih tehnologija, na „pravljenje" i odašiljanje informacija...Kao što je poznato, središta najprefinjenije računarske tehnologije nalaze se u SAD (oko 45%), dok su Japanci otišli najdalje u robotizaciji proizvodnje (Japan, npr., ima 14 puta veću gustinu „robota po glavi stanovnika" od SAD, a 6,5 puta više nego što ih ima industrija nemačkog ekonomskog džina).[280] **Svetski privredni poredak suštinski obeležavaju upravo pomenuti monopoli.**

Nacionalne ekonomije, kao i suverenost i nezavisnost država, su napadnute još na nekoliko načina u svetu koji se zbog tehnoloških dostignuća skupio, a usled trenutnih komunikacija odavno postao globalno selo. Pomoću sredstava najviše tehnologije u međunarodnim komunikacijama, Zemlja je premrežena tako gusto da države više nisu u stanju da vrše delotvoran nadzor nad protokom informacija i signala hiljada radio i televizijskih stanica koji idu preko njihovih granica.[281] Moć se i u ovom slučaju izmešta od države prema „pod" i „nad" državnim organizacijama. Komunikacijske tehnologije u njihovim rukama tvore svojevrsnu „razlivenu moć" **(diffusing power)**.[282] Poznato je da se informacije upotrebljavaju ne

samo kao oruđe u borbi protiv pojedinih vlada, nego i kao sredstvo pomoću kojega vlade postižu željene ciljeve u unutrašnjoj i spoljnoj politici podjednako.[283] Zajedno, globalizacija materijalne proizvodnje i širenje informacija pomoću tehnološki najsavršenijih sredstava utiču, takođe, i na obrazovanje svojevrsne **globalne kulture**. Taj proces se odvija, razume se, po vrednosnom i interesnom obrascu posednika komunikacijskih i informativnih čvorišta u ukupnom svetskom sistemu. I u ovom slučaju kulturni imperijalizam može da širi onaj ko ima monopol nad proizvodnjom i tokovima prenosa informacija i drugih poruka u globalnoj komunikacijskoj mreži. Uspostavljanje globalnog kulturnog monopola putem sredstava komunikacija najvišeg tehnološkog nivoa je prvi ozbiljan iskorak kojim „vladari iz senke", odnosno mondijalna plutokratija, kreću ka uspostavljanju kontrole nad idejama i mišljenjem svih ljudi na Zemlji. S obzirom da se dovršava uspostavljanje njihovog monopola nad svim što je materijalno (nafta, novac, hrana, razne vrste oružja), ovo je pokušaj da se presudnim uticajem prekrije i polje duha i duhovnog. To se čini u svetu koji u sferi ideja skoro da nema ništa što bi istovremeno bilo novo i istinito **(Hegel)**, stanovništvo planete se drži u bunilu tako što ga sveprisutni mediji zamajavaju i sprečavaju da misli bombardujući ga milionima beskorisnih informacija. Pojedinac iz „globalnog sela", prema tome, ne samo što je onemogućen da misli svojom glavom, navodno beskrajnim mogućnostima računara, i pri tome je ugušen informacijama koje ga čine „obaveštenim" građaninom sveta i subjektom svetskoistorijskog procesa – nego je, po našem mišljenju, totalitarni individualizam putem ovakve upotrebe sredstava visoke komunikacijske tehnologije u krajnjem ishodu poništio ličnost pojedinca samog, na koga se toliko poziva. Na taj način ga je potcenio i kao racionalno, misleće biće, čime su se, inače, zagovornici i ideolozi liberalizma dičili, u isto vreme osporavajući čovekovu bogolikost i istinsku religioznost.

Međuzavisnost

Međuzavisnost, je treća suštinska odlika međunarodnog sistema posle „hladnog rata", a naročito međunarodnog ekonomskog sistema; nju su pretežno uslovile industrijalizacija i neslućen tehnološki razvoj – kao jedan od rezultata međuzavisnosti pojavile su se i funkcionalne ekonomske integracije. U naše vreme, usled pomenutih objektivnih činilaca, zatim čovekove nemarnosti i zaslepljenosti sticanjem materi-

jalnog bogatstva, pretnja uništenja prirodne sredine, raznovrsnosti života i samog života u svim njegovim oblicima ispoljavanja jeste ogroman, možda i najveći, a svakako najsudbonosniji, izvor međuzavisnosti. **Etika, jednostavno, ne ide u korak sa mahnitanjem tehnike i tehnologije.** Zajednička dobra, pozajmljena od budućih naraštaja, treba da se brane samoobuzdavanjem svih kako bi se izbeglo uništenje i same ljudske vrste **(tragedy of commons)**.[284] To znači, između ostalog, ne razvoj po svaku cenu kao besomučno uvećanje količina, nego „održivi privredni razvoj" **(sustainable development)** koji poštuje ravnotežu prirodne sredine.[285] Treba zaustaviti „globalno otopljavanje", dalje uništavanje ozonskog omotača, očuvati raznovrsnost života na Zemlji, zemljište, vodotokove, mora, okeane, šume i vazduh od svih oblika zagađenja. Svetske rezerve energije, minerala i rude nisu neiscrpivi – s obzirom da ih daleko najviše iskorišćavaju razvijeni na njima je i najveća odgovornost. Primera radi, najviše energije po glavi stanovnika troše Severna Amerika i Zapadna Evropa – čak trideset puta više nego narodi i zemlje Južne Azije i Afrike (10 kubnih tona **per capita** u SAD naspram 0,3 u zemljama Afrike – svetski prosek u potrošnji energije u kubnim tonama **per capita** je 2,[0)].[286]

Nekontrolisano uvećanje stanovništva, uz opšte povećanje standarda života, stavlja novo neizdrživo breme na sve ugroženije prirodno okruženje. Stanovništvo u svetu se od 1990. godine uvećava godišnje za 100 miliona. Predviđanja kažu da će na početku III milenijuma na Zemlji biti 6,3 milijarde ljudi; o kolikom je povećanju reč možda najbolje govori podatak da je u vreme Isusa Hrista na Zemlji živelo nešto preko 100 miliona stanovnika. Devedeset sedam procenata navedenog rasta stanovništva se **odigrava** u poslednjim decenijama u nerazvijenim zemljama – u tzv. Trećem svetu.[287] Uzimajući u obzir činjenicu da se napetost zbog sadašnjeg jaza između bogatih i siromašnih strovaljuje svom silinom na „zgradu" svetskog poretka, dalji nekontrolisani rast stanovništva upravo u zemljama „Juga" može da bude „završni udarac" **(le coup de grace)** ustanovljavanju i održavanju bilo kakvog sistema ili poretka u međunarodnim odnosima i ulazak u stanje novog svetskog nereda. Po našem mišljenju, odnos bogatih malobrojnih i siromašnih mnogobrojnih ljudi je stožerni odnos sadašnjeg i bilo kojeg i bilo kakvog budućeg međunarodnog/svetskog sistema/poretka.

Uz sve napred rečeno, kao vodeće države sadašnjeg međunarodnog/svetskog sistema/poretka mnogi, ipak, vide one koji imaju najveće teritorije i najviše stanovnika ili poseduju zajedno oba pomenuta

osnovna izvora i činioca moći u znatnijoj meri od drugih. Primera radi, izuzev Japana, koji ima veliki broj stanovnika na realtivno maloj teritoriji (372.371km² i 125 miliona stanovnika, sve ostale članice „direktorijuma" velikih, kad su u pitanju ova dva osnovna činioca moći, daleko su ispred ostalih: SAD (9.373.000. km² i 263 miliona stanovnika), Kina (9.600.000. km² i 1,3 milijarda stanovnika), Rusija (17.000.000. km² i 149 miliona stanovnika) i Indija (3.166.414. km² i 844 miliona stanovnika).[288] Ovoj grupi se sada priključuje i ekonomski ujedinjena Zapadna Evropa, a u budućnosti i Kanada (9.900.000. km² i 28 miliona stanovnika) kao i prebogati i prezaduženi Brazil (8.511.965. km² i 162 miliona stanovnika).[289] Otuda, broj stanovnika i veličina teritorije i dalje, zajedno sa drugim izvorima i činiocima moći o kojima je već podrobno govoreno, značajno, a povremeno i presudno, utiču na mesto koje će jedan narod ili država zauzeti u privrednom i ukupnom svetskom sistemu.

[1] Bull, Hedley, **The Anarchical Society**, op. cit.
[2] Hoffmann, Stanley, **Atlas, 1995**, navedeno prema: Nacht, Aleksander, **Američka spoljna politika u 21. veku**, „Ekonomika", Beograd, 4/96, str.164.
[3] Između mnogobrojnih autora biramo: Goldstein, Joshua S., **International Relations**, op. cit., p.226.
[4] Maynes, William Charles, **The New Pesimism**, „Foreign Policy", 1995, p.33.
[5] Nye, Joseph S., **What New World Order?** „Foreign Affairs", Spring, 1992, p.83.
[6] Goldstein, Joshua S., op. cit., p.227.
[7] **TIME**, The Weekly Newsmagazine, May, 06th, 1991, p.76.
[8] Isto
[9] Radi se o nekoliko desetina takvih priloga u američkim dnevnim listovima i stručnim časopisima.
[10] O tome piše Ričard Brukhajzer (Richard Brookhiser) u ogledu **Dva veka novih svetskih poredaka**, „TIME", op. cit.
[11] Epperson, Ralph, **Novi svetski poredak**, Basket-Bam, Beograd, 1993, str.7-13.
[12] Strausz-Hupe, Robert, **The Decline of the West? The Challange** – The Atlantic Community Quarterly, navedeno prema: Pfaltzgraff/Dougherty, **Contending Theories**, op. cit., pp.119-120.
[13] Isto, str.120.
[14] **The Occult and Third Reich**, str.155, op. cit., str.8.
[15] Gardner, Richard N., **In Pursuit of World Order**, Frederick A. Praeger, New York, 1965.
[16] Gardner, Richard N., **Foreign Affairs**, April, 1974.
[17] Kissinger, Henry A., **„Seattle Post-Intelligence"**, April 18th 1975., p.2.
[18] Kissinger, Henry A., **Diplomacy**, op. cit., p.17.
[19] Rockfeller, Nelson A., **Associated Press**, July 26th 1968.
[20] Lučić, Dejan, **Vladari iz senke**, op. cit.
[21] „Review of the News", March 3th, 1976., p.38. navedeno prema: Epperson, **Novi svetski poredak**, op. cit., str.7.
[22] Brzezinski, Zbigniew, **Between two Ages**, Penguin Books, New York, 1970., p.258.
[23] Nye, Joseph S. Jr., **What New World Order?** „Foreign Affairs", op. cit., p.88.
[24] Isto, str.88.
[25] Knežević, Miloš, **Maglina novog svetskog poretka**, časopis „Država", br.61/62, 1996, str.30-34.
[26] Isto, str.32.
[27] Isto, str.32-34; iz narednog broja časopisa „Država", br.63, Februar, 1997.
[28] Nacht, Aleksander, **Američka spoljna politika u 21. veku**, „Ekonomika" 3/96, Beograd, str.164-166.
[29] Isto, str.165-166.

[30] Fukuyama, Francis, **The End of History**, „National Interest", 1988.
[31] Isto
[32] Marković, akademik Mihailo, **Novi svetski poredak**, zbornik **Geopolitička stvarnost Srba**, Institut za geopolitičke studije, Beograd, 1997, str.53.
[33] Fukuyama, Francis, **The End of History**, op. cit.
[34] Fukuyama, Francis, **Debata o kraju istorije**, „The National Interest", no.18., Winter 1989/90., str.13.
[35] Fukuyama, Francis, **The End of History and the Last Man**, Free Press, New York, 1992.
[36] Fukuyama, Francis, **Reflections on the End of History**, Five Years Later, History and Theory, 1995.
[37] Fukuyama, Francis, **Debata o kraju istorije**, op. cit., str.9.
[38] Fukuyama, Francis, **Kraj povijesti**, Politička misao, br.2. 1990., str.174.
[39] Fukuyama, Francis, **Refleksije o kraju istorije**, pet godina kasnije, „Ekonomika", Beograd, 10/96., str.478.
[40] Isto, str.478.
[41] Isto, str.478.
[42] Fukuyama, Francis, **Kraj istorije**, op. cit., str.176.
[43] Fukuyama, Francis, **Refleksije**...,op. cit., str.480.
[44] Isto, str.480.
[45] Isto, str.479.
[46] Fukuyama, Frensis, **Refleksije**...(II), op. cit., str.553.
[47] Isto, str.554.
[48] Fukuyama, Fransis, **The End of History and the Last Man**, New York, Free Press, 1992., p.245.
[49] Huntington, Samuel P., The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century, University of Oklahoma, 1990.
[50] Isto
[51] Molnar, Tomas, **Liberalna hegemonija**, SKC, Beograd, 1996., str.36.
[52] Isto, str. 554.
[53] Fukujama, Frensis, **Refleksije**...op. cit., str.479-480.
[54] Molnar, Tomas, **Liberalna hegemonija**, op. cit., str.98.
[55] Isto, str.40.
[56] Popper, Karl, **The Poverty of Historicism**, 1957., p.157. navedeno prema: Molnar, Tomas, op. cit.
[57] Videti: Simeunović, Dr Dragan, **Novi svetski poredak i nacionalna država**, „Ferko i Simtrade", Beograd, 1993.
[58] Molnar, Tomas, **Liberalna hegemonija**, op. cit. str.111.
[59] Marković, akademik Mihailo, **Fašizam i „novi svetski poredak"**, „Vojno delo" 3/95, Beograd, str.61-74.
[60] Isto, str.66.
[61] Teoretičari koji o tome pišu su: Roko, Đentile i sam duče, Benito Musolini.
[62] Rocco, Alfredo, The Political Doctrine of Fashism, 1925, iz: Cohen, Carl,

The Theoretical Foundations of Communism, Fashism and Democracy, New York, Random House, 1967, p.344.

[63] Čomski, Noam, **Šta to (u stvari) hoće Amerika**, Beograd, IPS, 1994, str.15.

[64] Marković, akademik Mihailo,...op.cit. str.69.

[65] Molnar, Tomas, op. cit. str.41.

[66] Isto, str.89.

[67] Volter Lipmen, iz: Čomski, **Šta to...**, op. cit.str.67.

[68] Isto str.67.

[69] Nikoliš, Dr Dušan, **Unutrašnje biće demokratskog totalitarizma SAD**, Zbornik: **Geopolitička stvarnost Srba**, Institut za geopolitičke studije, Beograd, 1997, str.171-187.

[70] Nikoliš, Dr Dušan, op. cit. str.177.

[71] Isto, str.177.

[72] Isto, str.172.

[73] Isto, str.174.

[74] Isto, str.183.

[75] Tadić, Ljubomir, **Pax Americana**, Književne Novine, Beograd, br.921/922, str.3.

[76] O tome vidi: **The Media has happened to be there**, BINA, Beograd, 1993.

[77] Nikoliš, op. cit. str.185.

[78] Isto

[79] Alen, Geri, **Recite NE novom svetskom poretku**, Jugoslavijapublik, Beograd, 1992, str.22.

[80] Isto, str.23.

[81] Isto, str.23.

[82] Chomsky, Noam, **Covert Action**, Quarterly, No.55, Winter, 1995/96

[83] Chomsky, Noam, **Sweet Home of Liberty**, Index on Censorship 3, 1994, p.10.

[84] Isto, str.9.

[85] Isto, str.11.

[86] Isto, str.14.

[87] Isto, str.17.

[88] Isto, str.17.

[89] Molnar, op. cit. str.42.

[90] Brodel Fernan, **Dinamika kapitalizma**, op. cit. str.86.

[91] Molnar, op. cit. str.42.

[92] Isto, str.43.

[93] Isto, str.47.

[94] Taine, **Beleške o Engleskoj**, navedeno prema: Molnar, op. cit.str.48.

[95] Molnar, Tomas, **Amerikanologija**, Istočnik/SKC, Beograd, 1996, str.14.

[96] Isto, str.27, 28.

[97] Barber, Benjamin, **Prava i demokratija**, časopis: „The American Prospect", Navedeno prema: Molnar, **Amerikanologija**, op. cit.

[98] Rawls, John, **Justice as Fairness**,...op.cit.

[99] Plattner, Marc F., **Demokratski trenutak**, „Pregled ambasade SAD u Beogradu", br.260., 1992/93. str.69.

[100] Isto, str.70.

[101] Isto, str.68.

[102] Muravchic, Joshua, **Unapređenje demokratije**, „Pregled ambasade SAD u Beogradu", br.257, 1992. str.20.

[103] Isto, str.20.

[104] Isto, str.24.

[105] Palma, Giusepe Di, **Preobražaj Istočne Evrope**, „Pregled ambasade SAD u Beogradu", br.257 -92, str.30.

[106] Muravchik, op. cit. str.20.

[107] Isto, str.21.

[108] Čomski, Noam, **Šta to (u stvari) hoće Amerika**, Beograd, IPS, 1994, str.15.

[109] Isto, str.15.

[110] Isto, str.22.

[111] Isto, str.22.

[112] Marković, Mihailo, **Novi svetski poredak**, Institut za geopolitičke studije, Beograd, 1997, str.52, 53.

[113] Isto, str.53.

[114] Simeunović, Dr Dragan, **Le nouvel ordre mondial et l'Etat-nation**, Paris, „Dialogue", 1996, p.7.

[115] Čomski, Noam, **Svetski poredak – stari i novi**, SKC, Beograd, 1996. str.270-271.

[116] Isto

[117] Toynbee, Arnold J., **A Study of History, Abridgement of volumes VII-X**, Oxford University Press, New York/London, 1957, pp.329-330.

[118] Čomski, Šta to..., op. cit.str.22.

[119] Marković, akademik Mihailo, **Fašizam i „novi svetski poredak"**,...op. cit. str.62.

[120] Marković, Mihailo, **Novi svetski poredak**, Zbornik: **Geopolitička stvarnost Srba**,...op. cit. str.51.

[121] Simeunović, Dr Dragan, **Novi svetski poredak i nacionalna država**,...op. cit. str.5.

[122] Čomski, **Svetski poredak – stari i novi**,...op. cit. str.15.

[123] Čomski, **šta to...**,op. cit. str.29.

[124] Isto, str.35.

[125] Čomski, **Svetski poredak**, op cit. str.32.

[126] Isto, str.33, 205.

[127] Huntington, Samuel P., **The Clash of Civilizations?**, „Foreign Affairs", Summer, 1993. p.23.

[128] Huntington, Samuel P., **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**, Simon/Schuster, New York, 1996, p.34.

[129] Huntington,..., Foreign Affairs, op. cit. p.22.
[130] Huntington, **The Clash**..., (book), op. cit. p.14.
[131] Huntington,...,Foreign Affairs, op. cit. p.23.
[132] Isto, str.35.
[133] Huntington, **The Clash**...,(book) op. cit p.21.
[134] Isto, str.133.
[135] Klas, Vili, predsednik Saveta ministara EZ, grčki list „Katimerini" od 16. oktobra 1993. godine, str.9. navedeno prema: časopis „Evrobalkan" 4/94, Beograd, str.4.
[136] Žan Mari Galoa, **Krv petroleja**, op. cit.
[137] Esposito, John L., **The Islamic Threat – Myth or Reality**, New York, 1992.
[138] Pulakos, Dimitri, **Novi poredak**, „Evrobalkanija", Beograd, 1994, str.4.
[139] Vladika Nikolaj Velimirović, **Duša Srbije**, Istočnik, Nevkoš, Oktoih, Novi Sad, Podgorica, 1995, str.72.
[140] Huntington, **The Clash of Civilizations**...(book) op. cit.
[141] Rubenstein/Crocker, **Challenging Huntington**, „Foreign Policy", Fall 1994, p.115.
[142] Brzezinski, Zbigniew, **Power and Morality**, op. cit.
[143] Kennedy, Paul, The Rise and Fall of Great Powers,...op. cit.
[144] O tome, između ostalih, piše i Roman, Viorel, **Imperija i limes**, „Ekonomika" 10/12 1994, Beograd, str.70-75.
[145] Huntington, **The Clash of Civilizations**...(book) op. cit. p.51.
[146] Kennedy, Paul, **The Rise and Fall**...op. cit.
[147] Toynbee, Arnold J., **A study of History**,...op. cit.
[148] Slater, David, **Contesting occidental visions of the global: The geopolitics of theory and North-South relations**, Instituto Latinoamericana de Servicias Legales Alternativos (ILSA), 1995, Bogota, Columbia
[149] Huntington, **The Clash** ...,(book) op. cit.61.
[150] Isto, str.61.
[151] Isto, str.65.
[152] Popović, Justin, **Humanistički ekumenizam**, LOGOS, 4/94, Beograd, str.35.
[153] Prvo su, još početkom šezdesetih godina, pripadnici tzv. Rimskog kluba, materijalno pomognuti od zadužbine Nelsona Rokfelera, pokušali „naučno" da obrazlože neminovnost i neophodnost univerzalne, „svetske religije"; danas isti poduhvat nastoji da ostvari Bahajska crkva. O tome vidi: **Turning Point for all Nations**, October, 1995, Bahai International Community, United Nations Office, New York
[154] Huntington, **The Clash**...(book) op. cit. p.310.
[155] Isto, str.310.
[156] **Growing Impact of Ethnic and Geographic Diversity on U.S. Foreign Policy**, Stanley Foundation, „Pregled ambasade SAD u Beogradu", br.258-92, str.35.

[157] Rifkind, Malcolm, **Speech**, Pilgrim Society, London, November 1994, BIS, p.2.
[158] Huntington, **The Clash**...(book) op. cit. p.184.
[159] Isto, str.184.
[160] Slater, David, **Contesting**...,op. cit. p.109.
[161] Arendt, Hannah, **The Origins of Totalitarianism**, A Harvest Book, New York, 1975, p.76.
[162] Pulakos Dimitri, **Novi svetski poredak**,...op.cit.
[163] Arendt,...op.cit. p.124.
[164] Niess, F., Hemisphere to Itself – A History of US-Latin American Relations, Zed Books, London, 1990, p.76.
[165] Isto
[166] Slater, **Contesting**...op.cit. p.106.
[167] Brzezinski, Zbigniew, **Power and Morality**,...op. cit.
[168] Reč je o Hantingtonu, Kisindžeru, piscu knjige **„Recite NE novom svetskom poretku**, Geri Alenu, Ralfu Epersonu i drugima.
[169] Od Deride, Deleza, Lakana, Sloterdijka do Anri-Levija, Finkelkrauta, Leotara i Briknera niko se nije odrekao povlastica i ugodnosti života u uglednim četvrtima zapadnoevropskih gradova i započeo da živi „sokratovski", u skladu sa vlastitim uverenjima. Neki od pomenutih „filozofa" su se, da absurd bude potpun, uključili u proizvodnju laži protiv Srba za vreme jugoslovenskog secesionističkog rata.
[170] Barnett, Jeffrey R., **Exclusion as National Security Policy**, „Parameters", 24, Spring 1994, p.54.
[171] Pored navođene izjave Vili Klasa o civilizacijskim ograničenjima za širenje EU, slično govori i Zbignjev Bžežinski kad se radi o širenju NATO-a na Istok (**Brzezinski, A Plan for Europe**,...op. cit.)
[172] Huntington, **The Clash**...(book) op. cit. p.87.
[173] Barnett,...op. cit. p.54.
[174] Huntington, **The Clash of Civilizations**...(book) op. cit. p.88.
[175] Roman, Viorel, **Imperija i limes**, „Ekonomika" 10-12/94, Beograd, str.70.
[176] Toynbee, Arnold J., **A Study of History**,...op. cit.
[177] Bull, Hedley, **The Anarchical Society**, ...op. cit.
[178] To je, uostalom i naslov Bulove studije – **The Anarchical Society**...
[179] Xusheng, Ma, **Razmišljanja na temu uspostavljanja novog međunarodnog poretka**, „Međunarodna politika", br.998-1000, 1991, str.5,6.
[180] Isto, str.5,6.
[181] Huntington, Samuel P., **The Clash**...(book), op. cit.
[182] Kissinger, Henry A., **Diplomacy**,...op. cit. p.19.
[183] Isto, str.17.
[184] Isto,s str.23.
[185] Kautilya, **Arthasastra**,...op. cit.
[186] Kissinger, **Diplomacy**,...op. cit.; Brzezinski, **Power and Morality**,...op. cit.; Fukuyama, **Virtue and Prosperity**,...op. cit.

[187] Lippmann, Walter, **Spoljna politika Sjedinjenih država**, Atheaeum, Beograd, 1946, str.16,17.
[188] Kissinger, Henry A., **Testimony to Senate Foreign Relations Panel**, „Special Wireless File", Belgrade, July 17th, 1995, p.3.
[189] Lippmann, Walter, **Spoljna politika Sjedinjenih država**,...op. cit. str.131.
[190] Kissinger, **Diplomacy**,...op. cit. p.805.
[191] Kissinger, Henry A., **A World Restored**,...op. cit.
[192] Kaplan, Morton, **System and Process in International Politics**,...op. cit.
[193] Kissinger, **Diplomacy**,...op. cit. p.810.
[194] Isto, str.833.
[195] Nye, Joseph Jr., **Bound to Lead**,...op. cit.
[196] Kissinger, **Diplomacy**,...op. cit. p.833.
[197] Isto, str.19.
[198] Isto, str.809.
[199] Isto, str.812.
[200] Videti o tome: Zbornik **Tajna Balkana**, priredio Branislav Matić, SKC, Beograd, 1995.
[201] Kissinger, **Diplomacy**,...op. cit. p.817.
[202] Brzezinski, Zbigniew, **Power and Morality**,...op. cit. p.25.
[203] Odom, William E., **How to Create a True World Order?**,...op. cit. p.168.
[204] Kissinger, **Diplomacy**,...op. cit. p.818.
[205] Rosecrance, Richard, **A New Concert of Powers**, „Foreign Affairs", Spring, 1992.
[206] Isto, str.8.
[207] Isto, str.8.
[208] Kennedy, Paul, The Rise and Fall of Great Powers,...op. cit.
[209] Brzezinski, Zbigniew, **Out of Control**...op. cit.
[210] Isto, str.24.
[211] Brzezinski, Zbigniew, **Power and Morality**,...op. cit. p.25.
[212] Brzezinski, Zbigniew, **A Plan for Europe**, „Foreign Affairs", January/February, 1995.
[213] Brzezinski, **Dialogue with Brzezinski**, „Eurobalkans", Spring, 1995. p.50.
[214] Isto, str.15.
[215] Naslov ove knjige Bžežinskog je: **Out of Control – Global Turmoil on the Eve of the 21st Century**,...op. cit.
[216] Nye, Joseph Jr., **Bound to Lead**,...op. cit.
[217] Nye, Joseph Jr., **What New World Order**,...op. cit. p.90.
[218] Krauthammer, Charles, „The Unipolar Moment" u **Rethinking American Security: Beyond Cold War to New World Order**, Graham T. Allison and Gregory F. Traverton, eds., New York: Norton, 1992.
[219] Nye, Joseph Jr., **What New World Order?**,...op. cit. p.88.
[220] Bull, Hedley, **The Anarhichal Society**,...op. cit.
[221] Kissinger, **Diplomacy**,...op. cit. p.827.

[222] Roman, Viorel, **Imperija i limes**,...op. cit. str.70.
[223] Odom, William E., **How to Create a True World Order?**,...op. cit.
[224] Isto
[225] Isto, str.170.
[226] Isto, str.171.
[227] O tom pitanju postoje na desetine izjava koje su davali američki predsednici Buš, Klinton, državni sekretari Bejker, Kristofer, Olbrajt, teoretičari međunarodne politike poput Kisindžera, Bžežinskog i, naročito, Džozefa Naja.
[228] Toynbee/Ikeda, **Choose Life**,...op. cit.
[229] Isto
[230] Falk, Richard A., **This Endangered Planet**,...op. cit.
[231] Gardner, Richard N., **In Pursuit of World Order**, Praeger, New York, 1965.
[232] Brzezinski, Zbigniew, **Power and Morality**,...op. cit. p.27.
[233] Isto, str.27.
[234] Kennedy and Russett, **Reforming the UN**, „Foreign Affairs", September-October 1995, p.58.
[235] Zanimljivo je da jedan broj „međunarodnih" pravnika u Jugoslaviji zastupa ovakve stavove.
[236] Kennedy, Russet, **Reforming the UN**,...op. cit. pp.60-61.
[237] Rousseau, J.J., **Lettres Ecrites de la Montagne**, navedeno prema: Čavoški, Kosta, **Pravo kao umeće slobode**, Draganić, Beograd, 1994, str.7.
[238] Cicero, **De Legibus**, II, 7,18.
[239] Knežević-Predić, Dr Vesna, **Reforma Ujedinjenih nacija**, „Međunarodna politika" br.1057, 1.Jun, 1997, str.42-45.
[240] Nye, Joseph Jr., **Bound to Lead**,...op. cit.
[241] Machiavelli, Nikolo, **Izabrano djelo**,...op. cit.
[242] Kulski, W.W., **International Politics**, Washington, 1964.
[243] Nye, Joseph Jr., **Bound to Lead**,...op. cit.
[244] Nacht, Alexander, **Američka spoljna politika u XXI veku**,...op. cit. str.165.
[245] Kissinger, Henry A., **Testimony to Senate Foreign Relations Panel**,...op. cit. p.3.
[246] Nye, Joseph Jr., **What New World Order?**,...op. cit. p.87.; Bergner, Džefri, **Novi svetski poredak**, Beletra, Beograd, 1995.
[247] Kennedy, Paul, **The Rise and Fall of Great Powers**,...op. cit. p.538.
[248] Nacht, Alexander, **Američka spoljna politika**,...op. cit. str.166.
[249] Isto, str.166.
[250] Kennedy, Paul, **The Rise and Fall of Great Powers**,...op. cit.
[251] O mnogobrojnim takvim podelama, čiji su pojedini autori navođeni i u ovom istraživanju, vidi u: Boswell, Terry, ed. **Revolution in the World System**, New York: Greenwood, 19889.
[252] O razmerama i oblicima ispoljavanja siromaštva unutar najveće „države blagostanja" SAD, piše Noam Čomski u: **Svetski poredak – stari i novi**, SKC, Beograd, 1996.

[253] Kennedy, Paul, **The Rise and Fall**...op. cit. p.415.
[254] Isto, str.415.
[255] Goldstein, **International Relations**,...op. cit. p.375.
[256] Isto, str.376.
[257] Isto, str.377.
[258] Engdal, Vilijem, **Globalna kriza savremene ekonomije u ulozi uništenja nacije**, Naše Ideje, Beograd, 1994, str.9.
[259] Isto, str.15.
[260] Nye, Joseph Jr. and Robert O. Keohane, eds. **Transnational Relations and World Politics**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
[261] O Evropskoj ekonomskoj zajednici u to vreme piše Johan Galtung. Doduše, on u stvaranju jedne takve „superdržave" – Evrope vidi samo pomeranje „strukturalnog nasilja" na drugi, viši nivo. Reč je o njegovoj knjizi: **The European Community – A Superpower in the Making**, Norwegian Universities Press, Oslo: Allen/Unwin, London, 1973.
[262] Keohane, Robert O. and Stanley Hoffmann, eds. **The New European Community: Decision-making and Institutional Change.** Boulder, CO: Westview, 1991. Hurwitz, Leon and Christian Leguene eds. **The State of the European Community: Policies, Institutions and Debates in the Transition Years.** Boulder.CO: Lynne Reinner, 1991. Nelson, Brian, David Roberts and Walter Veit, eds. **The European Community in the 1990s: Economics, Politics, Defence.** New York: Berg, 1992.
[263] Mitrany, David, **The Functional Theory of Politics**, London, LSE, 1975.
[264] Goldstein,...op. cit. p.394.
[265] O tome piše ruski geopolitičar pod psedonimom **Kuzma Požarski**.
[266] Engdal,...op. cit. str.17.
[267] O tome: Lučić, Dejan, **Vladari iz senke**,...op. cit.; Engdal,...op. cit.; kao i u velikom broju napisa i osvrta o toj temi **Dragoša Kalajića** u magazinu „Duga".
[268] Engdal,...op. cit. str.26.
[269] Isto, str.30.
[270] Isto, str.33.
[271] Isto, str.19.
[272] List, Friedrich, **Nacionalni sistem političke ekonomije**, navedeno prema: Engdal,...op. cit. str.35-36.
[273] Samo u toku 1991. godine japanska automobilska industrija je u okviru „transplantirane proizvodnje," proizvela 3 miliona automobila u SAD što je 30% od svih kupljenih četvorotočkaša te godine u postojbini Dženeral Motorsa.
[274] Engdal,...op. cit. str.66.
[275] Čomski, **Svetski poredak – stari i novi**,...op. cit.
[276] Engdal,...op. cit. str.82,83.

[277] Stanovište o pozitivnom učinku globalizacije za sve subjekte međunarodnih ekonomskih odnosa zauzima i Džošua Goldštajn u njegovoj knjizi: **International Relations**,...op. cit. pp.562,563.
[278] Engdal,...op. cit. str.69.
[279] Isto
[280] Isto, str.71.
[281] Krasner, Stephen D., **Global Communications and National Power: Life on the Pareto Frontier.** World Politics 43 (3), pp.336-366.
[282] Rosenau, James N., **Turbulence in World politics: A Theory of Change and Continuity**, Princeton University Press, 1990.
[283] Deutsch, Karl W., **The Nerves of Government: Models of Political Communications and Control**, New York: Free Press, 1969.
[284] Ostrom, Elinor, **Governing the Commons: The Evolutions of Institutions for Collective Action**, New York, Cambridge University Press, 1991.
[285] Brown, Lester R. et al. **State of the World**, Neew York, W.W Norton, 1993.
[286] Goldstein, Joshua, **International Relations**,...op. cit. p.444.
[287] Isto, str.452.
[288] Lacoste, Yves, **Dictionnaire de Geopolitique**, Flammarion, Paris, 1995.
[289] Isto

IV Zaključak

Premda su tokom ovog istraživanja međunarodnih odnosa posle „hladnog rata" već raspravljane, dokazivane i dokazane sve početne pretpostavke, neophodno je, još jedanput, sažeto izneti pojedine zaključake do kojih se došlo.

Jedna, ipak, samo akciona parola izvikivana u predvečerje i za vreme rata u Persijskom/Arapskom zalivu, kojoj ni američki predsednik **Džordž Buš**, ali ni njeni mnogobrojni tumači posle toga, nikad nisu odredili verodostojan značenjski sadržaj i omeđili pojmovni obuhvat, pokazala se kao dobar povod za istraživanje temeljnih promena svetskog poretka koje su se dogodile u protekloj deceniji.[1] Posledice sloma drugog središta moći u dotadašnjem bipolarnom sistemu bile su veće i sudbonosnije po ukupan svetski poredak nego što su bile posledice oba velika rata vođena u ovom stoleću. Na svetskoj pozornici je ostala samo jedna, prvi put u istoriji, zaista, planetarna „supersila" sposobna, ali i željna, da oblikuje međunarodne odnose po meri svojih interesa i vrednosti. Sjedinjenim Američkim Državama se, naime, pružila prilika da, pošto su već ostvarile prevlast nad **svetskim sistemom država**, rade na izgradnji **svetskog poretka**; da, kazano rečnikom Bulove teorije međunarodnih odnosa, pokušaju da anarhično društvo naroda i država „ispeglaju" u poredak „istinske zajednice", kako su, inače, njihovi političari i neki ushićeni istraživači međunarodne politike govorili i priželjkivali krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina našeg veka.

Da bi se, međutim, pouzdano utvrdila stvarnost poslehladnoratovskih odnosa, tj., „zbiljska istina stvari" međunarodnog života kojega prekrivaju kovitlaci „događajne prašine" i natapa pljusak samodopadljivih ideologema; da bi se, najposle, „naslikao brzi voz u kretanju", naučni pristup predmetu ovog istraživanja je zahtevao da se, **prethodno**, tačno odredi njegov glavni pojam – **poredak**. Bilo je,

potom, neophodno istražiti i predstaviti različite ideje, tradicije i zamisli poretka. Pomenuta pojmovna analiza, kao i razmatranje oblika društvenih poredaka kroz vreme i u prostoru, zatim, mitološke, verske, metafizičke i filozofske predstave, verovanja i zamisli, pokazali su njegov veliki značaj, složenost i protivrečnosti ne samo za nauku. Konačno, pomoću naučno-teorijskih određenja poretka, uz razmatranje preklapanja, ali i razlikovanja, značenjskog sadržaja između pojmova **poredak – kultura – civilizacija – carstvo i**, posebno, pojašnjavanjem odnosa pojmova poredak i **sistem**, kroz čitavo istraživanje je „ispletena" dovoljno široka i gusta kategorijalna mreža za „hvatanje" stvarnosti poslehladnoratovskih međunarodnih odnosa. U ovom radu su, takođe, izložena i nekolika razvrstavanja i podele međunarodnih sistema, „analitičkih" i „konkretnih". Posebna pažnja je posvećena uzrocima, načinu nastanka, razvoju i odlikama tzv. svetskog kapitalističkog sistema čija je privredna hijerarhija u velikoj meri određivala i danas određuje hijerarhiju svetskog poretka i u njegovim ostalim vidovima. O tome da bez poznavanja prirode, izvora i oblika ispoljavanja moći u međunarodnim odnosima teško može da se govori o svetskom sistemu i međunarodnom poretku, ne treba posebno raspravljati. **Svaki društveni poredak je, najčešće, samo senka određenih odnosa moći.**

Kada se uzme u obzir ustanovljena razlika između pojmova poredak i sistem, današnje odnose između država je pravilnije nazivati **svetski sistem**, nego **svetski poredak**. Pojedina regionalna udruživanja država su, možda, dostigla stupanj odnosa kojim se odlikuje poredak; u svetskim razmerama, međutim, ne postoji kakvoća odnosa (zajednički interesi, vrednosti i ciljevi) koja bi bila okvir i osnov da se može opravdano govoriti o svetskom poretku država i naroda. Na ovaj način promišljan, svetski poredak je i dalje nedostižan postojećem anarhičnom društvu država.

Ako se, **in ultima analisi**, ostave po strani, svakako nezaobilazna, sadržinska razmatranja koja se tiču određivanja ključnih pojmova, termina i kategorija, odnosno, odgonetanja da li naučno pravilno upotrebljavamo sistem ili poredak, društvo ili zajednica, međunarodni/svetski sistem/poredak – stvarni odnosi posle „hladnog rata" imaju, po našem mišljenju, sledeće odlike:

1) Savremeni sistem država, kao i dalje glavnih subjekata međunarodnih odnosa, je **svetski** po prostiranju i po merilu međudejstva njegovih delova.

2) Posle „hladnog rata", **suštinski** je promenjen raspored moći u odnosu na dotadašnji svetski sistem. Prisustvujemo, a neki to i bolno podnose, uspostavljanju jednopolarnog svetskog sistema sa SAD kao hegemonom.

3) Ovakav poredak, **in statu nascendi**, je po iskazanim odlikama jedinstven **(sui generis)** u dosadašnjoj istoriji. Pre svega, po prvi put u dosadašnjoj istoriji, pretežan uticaj nad evroazijskom kopnenom masom („šahovskom tablom" – Bžežinski)[2] ima država koja nije evroazijska. Rečnikom tradicionalne geopolitike kazano, „talasokrati" su nadvladali „telurokrate", tj., more je „pobedilo" kopno. Kao što je poznato, tokom čitavog „američkog stoleća"[3], u skladu sa čuvenim Makinderovim predviđanjem, borba za svetsku nadmoć se vodila pretežno na rubovima ovog najvećeg „svetskog ostrva" – reč je o američkoj „politici obuzdavanja" **(containment policy)**.

4) Zagovornici pomenute politike su, u času svoje pobede, poverovali da upravo oni ispunjavaju cilj ukupnog društvenog kretanja ; da poredak, kojega oni nameravaju da presudno oblikuju, predstavlja eshaton ljudske istorije. Otuda pobednici u „hladnom ratu" otvoreno govore da će „pobediti istoriju ili će istorija pobediti njih" **(James Baker)**; ističu, dalje, da je „njihova" hegemonija „hegemonija novog tipa koja nosi odlike američkog demokratskog sistema". U jednom takvom raspoloženju, Amerikanci sebe vide i „kao poslednju globalnu supersilu", a naše doba označavaju kao razdoblje „posthegemonije".

5) Stvarno stanje u svetskim odnosima tokom devedesetih godina daje osnova za tvrdnju da ne postoji ravnoteža snaga, odnosno, drugi pol, ili, drugi polovi moći koji bi mogli da se delotvorno odupru američkoj hegemoniji. Premda većina, u ovom radu navođenih, zagovornika neophodnosti i neizbežnosti „američkog globalnog vođstva" **(american leadership)** tvrdi kako bi svet bez hegemonije jedine preostale svetske sile potonuo u nered, stvari stoje drukčije. Ovaj poredak **in statu nascendi** je već dovoljno haotičan i pun neizvesnosti...

6) **Posebnost** međunarodnih odnosa posle „hladnog rata" u odnosu na sve ranije poretke i sisteme ogleda se, između ostalog, i u besprimernom tehnološkom napretku koji je učinio da se svet „skupio" ; tako, tehnološko ujedinjenje stoji naspram političke rascepkanosati i sve većeg broja država.

7) **Međuzavisnost** je neslućeno povećana i postala je objektivna pojava; zgušnjavanje vremena i prostora **(time and space compression)**, usled svih navedenih promena i razloga, dovelo je ljudski rod, ne samo pojedne narode, države ili civilizacije, pred sudbonosne izazove. Pre svega, napredak u znanju nije doveo, kako se, npr., Kant naivno nadao, do „mirnog sporazuma među ljudima" **(Zum Ewigen Frieden)**. Dalje, povećavajući uglavnom količinu, a zanemarujući „estetska, moralna i duhovna merila" **(Ferero)**, čovek se, po prvi put, suočio i sa stvarnom pretnjom opstanku samog života na Zemlji (zagađivanje životne sredine, nekontrolisani rast stanovništva, nestašica hrane,...). Sve to uslovljava da je, već sada, pitanje kome pripada „globalno vođstvo" od manjeg značaja ; u ovakvom besporetku i neizvesnostima, na žalost, do pomirenja morala i istorije nije došlo.

8) „Komunikacijski autoputevi informacija", takođe, presecaju granice sve manje suverenih država ; svet je nepovratno zakoračio iz „energijskog u tehnološki obrazac".[4] Državne granice ne mogu, naime, da zadrže ne samo rakete, nego i protok informacija, ugrožavanje životne sredine, a sve manje i kretanje stanovništva...Takvim „transnacionalnim" izazovima, u uslovima pomenute globalne međuzavisnosti, može delotvorno da odgovori samo ljudski rod organizovan u neki postojan oblik međunarodnog poretka – bilo stabilan **sistem država** ili, ujedinjeno, kao **svetska država**.

9) Bez uspostavljanja svetske ravnoteže snaga, tako nešto je teško izvodljivo – u stvarnim međunarodnim odnosima posle „hladnog rata", međunarodno javno pravo i međunarodne organizacije su postali oruđe najmoćnijeg za ostvarivanje posebnih interesa. Kad je reč o odnosima između država, međunarodno pravo može da postoji, a da se pri tome ne može govoriti o istovremenom postojanju **odnosa društvenosti**, a još manje **zajednice. Ibi ius** nije nužno **ubi societas (communitas)**.

10) Rastakanju odnosa društvenosti u međunarodnom sistemu najviše doprinosi, po našem mišljenju, provalija između šačice sve bogatijih i sve većeg broja siromašnih. Tu je „neuralgično jezgro" i uzrok „svetskog razočaranja i neizvesnosti" **(M. Webber)**, glavnih odlika doba u kojem živimo. Kad je reč o jazu između onih koji imaju i onih koji nemaju, društveni poredak „arhipelaga sa ostrvcima bogatih i okeanima siromašnih", prenet je na čitav svet upravo iz nekadašnjih „država blagostanja". Ne može se govoriti o odnosima društvenosti ukoliko u ovom **novom svetskom** sistemu sve važnije odluke donosi

dvesta do trista najbogatijih pojedinaca u čijem su posedu najveće multinacionalne korporacije, banke, medijske imperije i uprava nad penzionim fondovima.

11) **Svetom danas, zapravo, vladaju oni koji presudno usmeravaju globalna finansijska kretanja, vladaju tržištima kapitala,nadziru „autoputeve komunikacija", stvaraju i prodaju informacije...**

„Killer capitalism" **(I. Ramone)** je uspeo da pretvori u svoja oruđa i države koje su sve manje privredno, politički i kulturno suverene. Poslušno sprovodeći, u ime „smanjenja troškova, povećanja konkurentnosti i profita," politiku monetarizma, deregulacije, masovne privatizacije, neograničene razmene i slobodnog prenosa kapitala, i one su postale izvršioci nezadrživog procesa privredne **globalizacije**. Ranije, pojedinačne, slučajeve državnog totalitarizma smenio je „totalitarizam globalitarnih režima".[5]

12) **„Smanjena država", društvena nesigurnost, komunikacioni dinamizam, besomučno iskorišćavanje prirodnih izvora i neobaziranje na moralna načela, odlikuju globalizaciju u zamahu.**[6]

Otuda su, čak i sami po sebi zabrinjavajući podaci koji odslikavaju razliku između najvišeg društvenog proizvoda **per capita** u, npr., Švajcarskoj **(36300$)** i zemljama podsaharske Afrike **(100$)**, od malog značaja za raspoznavanje današnje svetske privredne hijerarhije i razumevanje njenog uticaja na ukupan svetski poredak moći. Reč je, naime, o odgovoru na pitanje: **ko su sve i, još više, ko su glavni subjekti današnjeg svetskog privrednog sistema?** Drugim rečima, da li je i dalje „ono što je dobro za Dženeral Motors (ili bilo koju drugu multinacionalnu korporaciju, banku, tržište...), dobro za državu" na čijoj su teritoriji sedišta ovakvih privrednih divova? Zbog svega napred rečenog, primera radi, podatak da SAD u poslednje dve godine (1996. i 1997. godina) ostvaruju oko 23% ukupnog svetskog proizvoda nije od velikog značaja, ako se shvata suština planetarnih privrednih procesa kao što su **naddržavnost, međuzavisnost i globalizacija**.

13) **Umesto država, „areopag svetskih elita" danas sačinjavaju vlasnici multinacionalnih korporacija, informativno-komunikacijskih mastodonata, međunarodnih banaka, veliki berzanski špekulanti.**

O kakvoj je moći reč, najbolje svedoči podatak da, primera radi, upravljači američkih penzionih fondova raspolažu sa neverovatnih šest hiljada milijardi dolara! Krajem XX veka političku moć presudno određuju privredna i informacijska moć.

14) Ekonomski i socijalni darvinizam su, usled ekonomizma, integralnog liberalizma, totalitarizma i tiranije mondijalizacije, zapretili opstanku bilo kog pojedinog društva i svih naroda zajedno. Ne samo kad je reč o očuvanju odnosa društvenosti zbog skoro nepojamnih razlika u materijalnom bogatstvu (npr., danas u Britaniji 1% stanovništva raspolaže sa 40% ukupnog nacionalnog bogatstva), nego navedeni razgoropađeni procesi prete i opstanku samog života na Zemlji usled besomučnog zagađivanja i uništavanja tla, vodotokova, vazduha, biljnog i životinjskog sveta...

15) O svim važnijim, ne samo privrednim, finansijskim i usko-trgovačkim problemima, nego povremeno i o problemima od opšteg značaja, kao što su međunarodni mir i bezbednost, odlučuje neformalna svetska vlada, „Grupa sedam" **(G-7)**.

16) Ako je u slučaju privredno-tehnološke hijerarhije savremenog svetskog sistema teško pouzdano utvrditi podjednako glavne subjekte i njihov međusobni raspored po pojedinim merilima, u pogledu svetske lestvice vojne moći stvar stoji drukčije. Premda, kao što je u ovom istraživanju već podrobno raspravljano, i vojna snaga pripada grupi tradicionalnih, „opipljivih" ili materijalnih izvora moći, ona deluje i kao samostalan činilac u međunarodnim odnosima. U ukupnoj moći jedne države vojni činilac je ustupio mesto novim, delotvornijim izvorima i oblicima ispoljavanja moći, primerenijim savremenim okolnostima, ali je, ipak, ostao **ultima ratio**. SAD podjednako zasnivaju svoju nadmoć nad svetskim sistemom na novim izvorima moći (međuzavisnosti, odlučujućem uticaju na rad i donošenje odluka u međunarodnim organizacijama, privlačnosti kulturnih dobara,...), i na vojnoj moći. Kao što je moglo da se vidi u nekolikim slučajevima posle „hladnog rata" (Irak, Somalija, bombardovanje Srba u Republici Srpskoj, SR Jugoslavija), pritisak se završavao, posle upotrebe mnogih drugih sredstava – počev od propagandnih, ekonomskih i kulturnih, posezanjem za vojnom silom, ili pretnjom tom silom. Upotreba vojne sile je često pravdana sprečavanjem navodnih „humanitarnih katastrofa", brigom za raseljena lica, opasnošću „prelivanja" sukoba na druge zemlje, ili nekim drugim razlozima.

17) **SAD su, u vojnom pogledu, na vrhu svetskog poretka moći i to će ostati i u deceniji pred nama;** one su jedina svetska supersila koja je u stanju da vojno interveniše na svakoj tački Zemlje ; poseduju, uz Rusku Federaciju, najubojitije atomsko oružje. U pogledu broja nu-

klearnih bojevih glava i po odlikama ratnih aviona i protivvazdušnih sistema, Rusija, inače, ima čak i neke prednosti nad SAD, ali je u pogledu ukupne vojne moći iza jedine preostale supersile. Vojni činilac ima presudnu ulogu u nametanju i održavanju bilo čije hegemonije u međunarodnim odnosima. To je vidljivo i u današnjem odnosu SAD prema NATO-u. Severnoatlantski vojni savez ima odlučujuću ulogu u obezbeđivanju postojanog „mostobrana" **(bridgehead)** preko kojega treba da ide američko širenje u dubinu Evroazije. Istovremeno, NATO ima cilj da obezbedi američko prvenstvo i suzbije stvaranje antiameričkog saveza ili uspostavljanje prevlasti bilo koje pojedine države ili grupe država na evropskom kontinentu. To isto važi i kad je reč o zadržavanju američkog pretežnog uticaja na istoku i jugoistoku „velikog ostrva", gde su, inače, životni prostori budističko-konfučijanskih civilizacija. Otuda su SAD neposredno vojno prisutne na „oba kraja" Evroazije, a delotvorno nadziru i njene južne obode **(rimland)**. O tome najbolje svedoče raspored američkih vojnih baza, kao i vodeni i vazdušni putevi kojima se kreću njihovi brodovi, podmornice i avioni...

18) Vojna sila SAD, dalje, služi i kao, u krajnjoj liniji, najdelotvornije sredstvo za otvaranje tržišta i obezbeđivanje **„stabilnosti i stalnosti jedne forme iskorišćavanja" (Hajdeger)** starih i novih izvora sirovina, energije, radne snage,... O tome danas, npr., govori, **inter alia**, i grčevito nastojanje zapadnih država (SAD i Nemačke, pre ostalih), da po svaku cenu obezbede postojan i trajan pristup izvorima nafte u zemljama oko Kaspijskog mora. Bžežinski predviđa, inače, da će područje tog „evroazijskog Balkana" **(The Eurasian Balkans)** u narednoj deceniji biti središte nadmetanja za ovladavanje nad ovim izvorima i „autoputevima nafte" između SAD, zapadnoevropskih zemalja, Rusije, Kine, Irana,... Kada se sve napred rečeno ima u vidu, postaje jasno zašto NATO, pod američkom palicom, nastoji da se širi što dalje na Istok; **geopolitički**, u ovom slučaju i **geoekonomski**, interesi se najbolje štite neposrednim vojnim prisustvom.

19) Bezobzirno iskorišćavanje privredno slabijih jeste **bitak** poretka o kojemu je poletno govorio američki predsednik Džordž Buš kao o poretku pravde i jednakosti.

20) Pretpostavka Semjuela Hantingtona o neizbežnim, budućim, sukobima civilizacija nije sasvim udaljena od stvarnosti savremenih međunarodnih odnosa ; ovaj profesor sa Harvarda je „zaboravio", međutim, da istakne da su sukobi civilizacija izvesni u velikoj meri zbog nasrtljivog nametanja vrednosti Zapada ostatku sveta – između ostalog i pokušajima stvaranja nekakve nove svetske sinkretičke religije i „svetske kulture". Ostale samosvojne civilizacije, naime, već otvoreno iskazuju netrpeljivost prema ovakvim univerzalističkim namerama, nastojeći pri tome da očuvaju vlastitu posebnost – **samobitnost (Nikolaj Danilevski)**. U jednom takvom naporu, pored drugih, naspram Zapada svojevrsni „vojni borbeni raspored" zauzima naročito „svet islama", ujedinjen u grupu **D-8** (Turska, Egipat, Nigerija, Iran, Pakistan, Bangladeš, Malezija i Indonezija) i Organizaciju islamske konferencije. SAD su, međutim, u pogledu učvršćivanja i održanja vlastite globalne hegemonije, mnogo više zabrinute izvesnošću nastanka antiameričkog saveza između Rusije, Kine, Irana i nekih drugih istočnoazijskih država – dok, za sada, veoma uspešno koriste islamski činilac u vođenju antievropske politike. Obrazac o sukobu civilizacija je, inače, nezaobilazan u celovitom sagledavanju savremenih međunarodnih odnosa; ovo istraživanje je pokazalo, međutim, da se bez upoznavanja ekonomske, političke, vojno-strateške i geopolitičke strane teško može razmrsiti klupko interesa, namera i ciljeva glavnih subjekata koji se pojavljuju na svetskoj pozornici. Civilizacije i kulture, dalje, mogu međusobno da se plodonosno dopunjuju i sarađuju, a ne da se samo sukobljavaju kao što proističe iz Hantingtonove filozofeme.

21) Uprkos besprimernoj moći kojom raspolažu, zagovornici „peglanja" sveta u „novi svetski poredak" će, po nekima, teško uspeti.

Protivnici uspostavljanja ovakvog poretka u nastajanju smatraju, naime, da je on lišen moralne osnove (iako se stalno poziva na moral) i svodi se, u osnovi, na sveobuhvatno iskorišćavanje ljudi i čitavih naroda za račun šačice najbogatijih, što ne može da prođe bez otpora.

22) Dalje, kao što primećuje i sam Bžežinski,[7] SAD i uglavnom sva ostala zapadna društva su duboko potonula u virove razuzdane potrošnje **(consumerism)** i **hedonizma**, njihovi pojedinci su zaslepljeni opsenama tzv. **civilnih religija** i, često, spas traže u najraznovrsnijim oblicima bekstva od stvarnosti **(escapism)**. Takva društva su postala nesposobna da se **žrtvuju** za ostvarenje neke ideje. O tome, između ostalog, svedoči i nevoljnost američkog javnog mnjenja na odricanje u ime održanja svetske hegemonije njihove zemlje. Hegemonija se, naime, ne može beskrajno dugo održavati podmetanjem tuđih vojnika da ginu i izbegavanjem sopstvenih ljudskih žrtava **(„zero death option")**.

23) Nije sasvim utemeljena, takođe, ni samouverenost političara i istraživača međunarodnih odnosa iz SAD koji tvrde da će danas zaista najmoćnija sila sveta očuvati položaj globalnog hegemona i tokom čitavog XXI veka. SAD su, po našem mišljenju, još početkom devedesetih godina prešle vrhunac svoje moći u odnosu na stvarne i moguće suparnike. Nova središta moći, poput privredno i vojno sve snažnije Kine ili Rusije, pojedinačno i, još više, zajedno, mogu da predstavljaju branu prostiranju bilo čije globalne hegemonije **(o nameri da izgrađuju novi višepolarni svetski poredak nedavno su se izjasnili predsednici Rusije i Kine)**. U tom smislu, ne treba zaboraviti ni biološki najvitalniju islamsku civilizaciju koja se, doduše, mukotrpno politički ujedinjuje; ipak, preko milijardu istovernika predstavlja, **ipso facto**, ozbiljnu pretnju američkom svetskom gospodstvu. Najposle, veliko je pitanje koliko će već u bliskoj budućnosti SAD biti u stanju da održe svoje vođstvo nad ekonomski ujedinjenom Evropom.

24) Dalje, osim podrške koju pretežno uživa u SAD, zamisao tzv. novog svetskog poretka, uz retke izuzetke u nekim evropskim zemljama, podržava malo ko u svetu. Ne treba posebno pominjati, ovde već navođene, stavove mnogobrojnih kineskih, ruskih, grčkih, izraelskih i jugoslovenskih autora...Kad je reč o ogromnom delu čovečanstva okupljenom u pokretu nesvrstanih, početkom devedesetih godina njegove članice su, u Završnom dokumentu X Konferencije nesvrstanih u Džakarti, izrazile želju da i same uzmu „učešće u izgradnji novog svetskog poretka, a ne da ostavlja (ju) zadatak većim političkim i ekonomskim silama, utoliko više što se pokazalo da je novi međunarodni poredak teško uhvatljiv, i ono što se od njega realno pokazalo bilo je jedva nešto više od novog međunarodnog presvrstavanja“.[8] Šefovi država ili vlada na Konferenciji u Džakarti **(Indonezija)** su se, međutim, iskreno zalagali za novi svetski poredak „koji mora biti zasnovan na pravdi, ravnopravnosti i demokratiji u međunarodnim odnosima“.[9] Već u Završnom dokumentu XI Konferencije održane u Kartaheni **(Kolumbija)**, stvarnost međunarodnih odnosa je uticala na članice pokreta nesvrstanih da splasne njihov polet prema izgradnji novog svetskog poretka. Promene u svetu posle „hladnog rata“ nisu, na žalost, dovele do stvaranja poretka kome pokret nesvrstanih teži i za kakav se borio još od vremena svog osnivanja. To se, uostalom, vidi u tvrdnji da „očekivanja čovečanstva da se ostvari novi, pravedan i ravnopravan međunarodni sistem zasnovan na poštovanju, pravednosti i ravnopravnosti između naroda **još ne izgledaju blizu svog ostvarenja** (kurziv D.S.).“[10] Čak su i naučnici američkog severnog suseda, Kanade, izneli mišljenje da je „projekcija unipolarnog hegemonističkog poretka pogrešna“.[11]

25) U pogledu pitanja, ima li, ili nema „novog svetskog poretka“, najveći broj onih koji su govorili o međunarodnim odnosima posle „hladnog rata“ smatra da je taj poredak, u većoj ili manjoj meri, **in statu nascendi**. Neki su, razume se, **za**, a neki **protiv**, dalje izgradnje „novog svetskog poretka“. Veoma su, inače, retki slučajevi da se dalje postojanje neizmenjenih pravnih pravila međunarodnog javnog prava uzima kao dokaz da je stari poredak, oličen u Ujedinjenim nacijama, ostao isti i posle 1989. godine. Kao što je to napred pokazano, reč je o pogrešnom izjednačavanju međunarodnog pravnog poretka i ukupnog svetskog poretka.

26) **Najizvesniji, u dosadašnjim istorijskim primerima skoro zakonomeran, pravac razvoja svetskog sistema u budućnosti je kretanje prema nekom višepolarnom obliku. Posebno ukoliko osnaže nova središta moći (EU preraste u čvršću i širu političku zajednicu; Kina nastavi sa ubrzanim privrednim rastom i vojnim jačanjem i uspe da povrati Tajvan, a pri svemu tome očuva svoju kulturnu samobitnost; Rusiji pođe za rukom da prevaziđe pominjane privredne teškoće i zadrži sadašnje granice). U protivnom, SAD imaju velike izglede da učvrste svoju globalnu hegemoniju u narednim decenijama.**

27) Višepolarni svetski sistem je najizvesniji i zbog toga, što se već sada SAD suočavaju sa velikim unutrašnjim slabostima, zbog kojih će teško biti u stanju da očuvaju svoju globalnu hegemoniju u nekom dužem razdoblju. Kao što je u ovom istraživanju već podrobno izloženo, američko društvo nezadrživo gubi svoj identitet u isparenjima vlastitog izuma – „lonca za topljenje“ **(melting pot)** rasa, nacija, vera, kultura... Na tu opasnost upozoravaju i pojedini američki stručnjaci **(Geri Alen, Henri Kisindžer, Semjuel Hantington,...)**.

28) Provalija između sve manjeg broja sve bogatijih i, sve većeg broja sve siromašnijih, dalje, dovodi u pitanje postojanje samih društvenih odnosa u SAD. Kada se svemu tome dodaju hronični deficit državnog budžeta i „fantastični“ javni dug od blizu šest hiljada milijardi dolara, uz masovne pojave nedruštvenog ponašanja,..., sklonost ka lagodnom životu i uživanju bez mnogo rada, bezbožništvo i procvat tzv. civilnih religija – ukazuje se sumorna slika jedne civilizacije koja, uprkos svemu, preživljava svoj zenit i ulazi u „doba nevolja“ **(Ti-**

me of Troubles – Toynbee). Težnje civilizacije u takvom stanju ka fizičkom širenju i nametanju vlastitih vrednosti drugima, uglavnom su pouzdan znak njenih unutrašnjih slabosti...

Ovakvu sudbinu će, inače, teško izbeći društvo čiji je „pragmatizam poslednji agnosticizam društva lišenog svake volje za istinom" **(Ernst Bloh)**; društvo, ili, kako samo sebe misli, civilizaciju **(Max Lerner)**, koja je, poput Kartagine nekada, „praktično stavila ispred rafiniranog" **(Braudel)**, korisno iznad lepog..., konačno, materijalno pretpostavila duhovnom...

[1] Američki predsednik Džordž Buš je, primera radi, samo u toku vojnih operacija protiv Iraka, 42 puta upotrebio kovanicu „novi svetski poredak". O tome vidi: Wilshire, Brian, **The Fine Print**, Victoria, Australia, 1992, p.1.

[2] Brzezinski, Zbigniew, **The Grand Chess Board**, Basic Books, New York, 1997.

[3] Grunwald, H., **The Second American Century**, TIME, 8. X 1990, pp.70 – 75.

[4] Goldstein, Joshua S., **International Relations**, Harper Collins, Neew York, 1994, p.564.

[5] Ramone, Ignacio, **Geopolitika haosa**, Institut za geopolitičke studije, Beograd, 1998, str.48.

[6] Isto

[7] Brzezinski, Zbigniew, **The Grand Chessboard**,...,op. cit. p.211. **(„Democratization is inimical to imperial mobilization")**

[8] **Nesvrstanost u posthladnoratovskoj eri**, Dokumenti, Udruženi izdavači, Beograd, 1996, str.20.

[9] Isto, str.26.

[10] Isto, str.134.

[11] Gross Stein, Janice, **Living with uncertainty: Canada and architecture of the New World Order**, International Journal, V. XLVIII, No.3/1992, p.615. Navedeno prema: Avramov, Smilja, **Postherojski rat Zapada**...,op.cit.str.62.

V Literatura

- A. C. Bouquet and Satchidanada Murty, **Studies in The Problems of Peace**, Ashia Publishing House, Bombay, 1960.
- Akvinski, Toma, **Država**, Globus, Zagreb, 1990.
- Aleksandrov, G.F., Bihovski, B. E., **Istorija filozofije I**, Kultura, Beograd, 1948.
- Alen, Geri, **Recite NE novom svetskom poretku**, Jugoslavia publik, Beograd, 1992.
- Andrić, Dragoslav, **Antologija klasične japanske poezije**, IRO „Rad", Beograd, 1981.
- Andrić, Ivo, **Znakovi pored puta**, Beograd, 1983.
- Arendt, Hannah, **On Violence**, The Penguin Press, London, 1970.
- Arendt, Hannah, **The Origins of Totalitarianism**, A Harvest Book, New York, 1975.
- Aristotel, **Politika**, BIGZ, Beograd, 1985.
- Aristotel, **Nikomahova etika**, BIGZ, Beograd, 1985.
- Aron, Raymond, **Peace and War**, Doubleday, New York, 1966.
- Aron, Raymond, **Paix et Guerre entre les Nations**, Calman-Levy, Paris, 1962.
- Arveler, Elen, **Politička ideologija Vizantijskog carstva**, Filip Višnjić, Beograd, 1988.
- Ashby, Ross W., **Design for a brain**, New York, Wiley, 1952.
- Athweiler, E., **Travaux et Memories**, t., I, Paris, 1967.
- Austin, John, **The Province of Iurisprudence Determined**, Weindelfed/Nicolson, London, 1954.
- Basham, A.L., **The Wonder that was India**, Calcutta, Allahabad, Bombay, Delhi, Rupa Co, 1991.
- Basara, Svetislav, **Virtualna kabala**, Dereta, Beograd, 1996.

- Beard, Charles, **The Idea of National Interest**, Quadrangle Paperbooks, Chicago, 1966.
- Bergner, Jeffrey T., **Novi svetski poredak i nove supersile**, Beletra, Beograd, 1994.
- Berđajev, Nikolaj, **Izvori i smisao ruskog komunizma**, KN, Beograd, 1989.
- Bodson, Žerar, **Evropa ludaka**, Udruženje izdavača i knjižara Jugoslavije, Beograd, 1993.
- **Boljšaja sovjetskaja enciklopedija**, Moskva, 1955.
- Boulding, Keneth E., **The Image: Knowledge in Life and Society**, University of Michigan Press, 1956.
- Braudel, Fernand, **Civilizacije kroz povijest**, Globus, Zagreb, 1990.
- Brodel, Fernan, **Spisi o istoriji**, SKZ, Beograd, 1992.
- Brodel, Fernan, **Mediteran**, Centar za geopoetiku, Beograd, 1995.
- Brodel, Fernan, **Dinamika kapitalizma**, Sremski Karlovci, 1989.
- Brown, Lester R. et al. **State of the World**, New York, W.W. Norton,1993.
- Brzezinski, Zbigniew, **Power and Morality**, World Monitor, January 1993.
- Brzezinski, Zbigniew, **The Grand Chessboard**, Basic Books, New York, 1997.
- Brzezinski, Zbigniew, **Between Two Ages**, Viking Press, New York, 1970.
- Brzezinski, Zbigniew, **A Plan for Europe**, Foreign Affairs, 1995.
- Brzezinski, Zbigniew, **Out of Control – Global Turmoil on the Eve of the 21st Century**, Charles Scribners Son, New York, 1992.
- Brzezinski, Zbigniew, **Dialogue with Brzezinski**, Eurobalkans, Spring, 1995.
- Bryce, James, **The Holy Roman Empire**, Schocken books, New York, 1961.
- Bulgakov, Sergej, **Pravoslavlje**, KZNS, Novi Sad, 1991.
- Bull, Hedley, **The Control of the Arms Race**, Praeger, New York, 1965.
- Bull, Hedley, **The Anarchical Society, A Study of Order in World Politics**, Macmillan, London, 1995.
- Bury, J.B., **The Idea of Progress**, Dover publ., New York, 1955.
- Buvač, Drago, **Japan – anatomija uspeha**, Globus, Zagreb, 1982.
- Chomsky, Noam, **Covert Action**, Quarterly, No.55, Winter 1995/1996.
- Chomsky, Noam, **Sweet home of Liberty**, Index on Censorship 3, 1994.
- Čavoški, Kosta, **Pravo kao umeće slobode**, Draganić, Beograd, 1994.
- Čomski, Noam, **šta to (u stvari) hoće Amerika**, IPS, Beograd, 1994.
- Čomski, Noam, **Svetski poredak, stari i novi**, SKC, Beograd, 1996.
- Danilevski, Nikolaj, **Rusija i Evropa**, SLSRJ, Beograd, 1994.
- Dahl, Robert A., **Modern Political Analysis**, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Yersey, 1963.

- Deutsch, Karl W., **The Nervs of Government**, The Free Press, New York, 1964.
- Deutsch, Karl W. and Singer, David J., **Multipolar Power Systems and International Stability**, World Politics XVI, April, 1964.
- Deutsch, Karl W., **The Analysis of International Relations**, Englewood Cliffs, 1968.
- **Doktrina Sen-Simona**, Kultura, Beograd, 1953.
- Domhoff, William G., **Who Rules America Now?**, A Touchstone Book, New York, 1983.
- Dostojevski, F. M., **Dnevnik pisca**, Rad, Beograd, 1981.
- Đurić, Miloš N., **Istorija helenske književnosti**, Beograd, 1951.
- Đurić, Mihajlo, **Putevi ka Ničeu**, SKZ, Beograd, 1994.
- Elihu Katz, and Paul F. Lazarsfeld, **Personal Influence. The Part Played by People in the Flow of Mass Communications**, Columbia University Press, Glenconoe, 1955.
- **Enciklopedijski englesko-srpskohrvatski rečnik (II)**, Prosveta, Beograd, 1956.
- **Encyclopaedia Britannica**, London, 1960.
- Engdal, Vilijem, **Globalna kriza savremene ekonomije u ulozi uništenja nacije**, Naše ideje, Beograd, 1994.
- Epperson, Ralph, **Novi svetski poredak**, Basket- Bam, Beograd, 1993.
- Esposito, John L., **The Islamic Threat – Myth or Reality**, New York, 1992.
- Etzioni, Amitai, **The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes**, The Free Press, New York, 1968.
- Falk, Richard, **The Status of Law in International Society**, Princeton University Press, Princeton, 1970.
- Falk, Richard, **McDougal and Feliciano's Law and Minimum World Public Order**, Natural Law Forum, vol.8, 1963.
- Falk, Richard A., **A New Paradigm for International Legal Studies**, Yale Law Journal, vol.84, 1975.
- Falk, Richard A., **Evasions of Sovereignty, Contending Sovereignties – Redefining Political Community**, edited by Walker/Mendlovitz, Lynne Rienner Publishers, Boulder and London, 1990.
- Falk, Richard A., **This Endangered Planet: Prospects and Proposals for Human Survival**, Random House, New York, 1971.
- Falk, Richard A., **The End of World Order**, Holmes/Meier, New York, London, 1983.
- Ferguson, Marylin, **The Aquarian Conspiracy**, Tarcher J.P., L.A., 1980.
- Fox, William T.R., **Foreword, System and Process in International Politics by Morton Kaplan**, New York, 1975.

- Freedman, Lawrence, **Order and Disorder in the New World**, Foreign Affairs, January, 1992.
- Fukuyama, Francis, **The End of History**, National Interest, 1988.
- Fukuyama, Francis, **The End of History and the Last Man**, Free Press, New York, 1992.
- Fukuyama, Francis, **Reflections on the End of History – Five Years Later**, History and Theory, 1995.
- Galtung, Johan, **Social Cosmology and the Concept of Peace**, University of Oslo, 1978.
- Galtung, Johan, **Big Powers and World Feudal Structure**, PRIO, Oslo, 1964.
- Galtung, Johan, **Structural Analysis, Graphs and Structures as Indicators**, PRIO, Oslo, 1978.
- Gandhi, M.K., **For Pacifist**, Navajivan, Ahmedabad, 1971.
- Gardner, Richard N., **In Pursuit of World Order**, Frederick A. Praeger, New York, 1965.
- Gerlach, Jeffrey R., **A U. N. Army for the new world order**, ORBIS, Spring, 1993.
- Gilpin, R., **War and Change in World Politics**, Cambridge University Press, New York, 1981.
- Goldstein, Joshua, **International Relations**, Harper Collins, Washington, 1993.
- Graubard, Stephen, **Kissinger: Portrait of a Mind**, Norton, New York, 1973.
- Guenon, Rene, **La Crise du Monde Moderne**, Gallimard, Paris, 1969.
- Haas, Ernst, **International Subsystems: Stability and Polarity**, World Politics, 1970.
- Haas, Ernst B., **On Systems and International Regimes**, World Politics, XVII, 1975.
- Hegel, **Filozofija istorije**, BIGZ, Beograd, 1986.
- Hobbes, Thomas, **Leviathan**, Oxford, 1967.
- Holsti, K.J., **International Politics: A Framework for Analysis**, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1967.
- Homer, **Ilijada**, prepev Miloša N. Đurića, Beograd, 1968.
- Hoffman, Stanley, **International Relations: The Long Road to Theory**, Free Press, New York, 1961.
- Hoffman, Stenley, **Rousseau on War and Peace**, London, Pall Mall Press, 1965.
- Huizinga, Johan, **Jesen srednjega vijeka**, Zagreb, 1964.
- Hupe, Kintner, Dougherty and Cottrell, **Protraced Conflict**, Harper/Row, New York, 1959.

- Hupe-Strausz, Robert, **Power and Community**, Praeger, New York, 1956.
- Hupe-Strausz, Robert /Possony, Stefan T., **International Relations**, Mc Graw Hill, New York, 1954.
- Huntington, Samuel, **The Clash of Civilizations**, Foreign Affairs, Summer, 1993.
- Huntington, Samuel, **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**, Simon/Schuster, New York, 1996.
- Huntington, Samuel P., **The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century**, University of Oklahoma, 1990.
- Ikeda/Toynbee, **Choose Life**, Oxford University Press, London, 1976.
- Ikenberry, John G., **The Myth of Post-Cold War Chaos**, Foreign Affairs, May, 1996.
- Ilić, Miodrag, **Medijske imperije**, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1997.
- **Imperije**, Sedma sila, Beograd, 1940.
- Jenks, Wilfred C., **Freedom and Welfare**, Stevens/Son, London, 1963.
- Jevanđelje po Luki XVII, 20-1 (prevod Vuka St. Karadžića)
- Yalem, Ronald, **Tripolarity and the International System**, ORBIS, Winter, 1972.
- Young, Oran R., **Political Discontinuities in the International System**, World Politics, XX, 1968.
- Kalajić, Dragoš, **Američko zlo**, BIGZ, Beograd, 1993.
- Kalajić, Dragoš, **Izdana Evropa**, Jugoslavija publik, Beograd, 1994.
- Kaplan, Morton, **Balance of Power, Bipolarity and other Models of International Systems**, American Political Science Review, 1957.
- Kaplan, Morton A., **System and Process in International Politics**, New York, 1975.
- Kaplan, Morton A., **New Approaches to International Relations**, St. Martins, New York, 1968.
- Kautilya, **Arthasastra**, Mysore, Mysore Printing and Publishing House, 1967.
- Kelsen, Hans, **The General Theory of the Law and State**, Harward University Press, 1946.
- Kennan, George, **American Diplomacy 1900-1950**, University of Chicago Press, Chicago, 1951.
- Kennan, George, **The Cloud of Danger: Current Realities of American Foreign Policy**, Norton, New York, 1966.
- Kennedy, Paul, **The Rise and Fall of the Great Powers**, Random House, New York, 1987.

- Kennedy and Russett, **Reforming the UN**, Foreign Affairs, 1995.
- Kenedi, Pol, **Priprema za 21 vek**, SL SRJ, Beograd, 1997.
- Kissinger, Henry A., **White House Years**, Little Brown and Company, Boston, 1979.
- Kissinger, Henry A., **Domestic Structure and Foreign Policy**, in American Foreign Policy, New York, 1977.
- Kissinger, Henry A., **Diplomacy**, Simon/Schuster, New York, 1994.
- Kissinger, Henry A., **Testimony to Senate Foreign Relations Panel**, Special Wireless File, Belgrade, July 17th, 1995.
- Kissinger, Henry A., **How to achieve the new world order**, TIME, March 14th, 1994.
- Kissinger, Henry A., **Beware: A Threat Abroad**, Newsweek, June 17th, 1996.
- Kissinger, Henry A., **A World Restored – The Politics of Conservativism in a Revolutionary Age**, New York: Grosset and Dunlap, 1964.
- Kissinger, Henry A., **Memoari I**, Mladost, Zagreb, 1981.
- Khaldun, Ibn, **The Muquaddimah, An Introduction to History**, Pantheon Books, New York, 1958.
- Knežević, Miloš, **Maglina novog svetskog poretka**, Država, br.61/62, Beograd, 1996.
- Knežević, Miloš, **Roma Aeterna-Imperija priprema udarac**, Ekonomika br.7-8, Beograd, 1995.
- Knorr, Klaus, **The Power of Nations: The Political Economy of International Relations**, Basic Books, New York, 1975.
- Konfučije, **Komentar Ji-đinga**, Književna reč br.472/473, Beograd, 1996.
- Koplston, Frederik, **Filozofija u Rusiji**, BIGZ, Beograd, 1992.
- Kothari, Rajni, **Footsteps into the Future**, The Free Press, New York, 1974.
- Krauthammer, Charles, **The Unipolar Moment, in Rethinking American Security: Beyond Cold War to New World Order**, Norton, New York, 1992.
- Lacoste, Yves, **Dictionnaire de Geopolitique**, Flamarion, Paris, 1995.
- Lan, Fung-Ju, **Istorija kineske filozofije**, Nolit, Beograd, 1992.
- **Larousse, Du Xe Siecle**, Paris, Librairie Larousse, 1932.
- Lauterpacht, Hersch, **International Law and Human Rights**, Stevens/Son, London, 1950.
- Lawrence, Robert Z., **Can America Compete?**, The Brookings Institution, Washington, 1984.
- Leontjev, Konstantin, **Vizantizam i Slovenstvo**, Logos/Ortodos, Beograd, 1994.
- Lerner, Max, **America as a Civilization**, Simon and Schuster, New York, 1965.

- Levi-Stros, K., **Divlja misao**, Nolit, Beograd, 1978.
- Lewis, Flora, **The „G-7" Directorate**, Foreign Policy, Winter, 1991.
- Lippman, Walter, **Spoljna politika Sjedinjenih država**, Atheaeum, Beograd, 1946.
- Lisevič, Igor S., **Književna misao Kine**, Matica Srpska, Novi Sad, 1983.
- Lučić, Dejan, **Vladari iz senke**, Beograd, 1994.
- Machiavelli, Nicolo, **Izabrano djelo**, Globus, Zagreb, 1985.
- Maistre, Joseph de, **Du Pape**, Geneve, 1966.
- Mansfield, Edward D., **Concetration, Polarity and Distribution of Power**, IRQ, volume 37, March, 1993.
- Marković, Marko S., **Pravoslavlje i novi svetski poredak**, Obraz, Beograd, 1994.
- Marković, Mihailo, **„Novi svetski poredak"**, zbornik: **Geopolitička stvarnost Srba**, Institut za geopolitičke studije, Beograd, 1997.
- Marković, Mihailo, **Fašizam i „novi svetski poredak"**, Vojno delo, 3/95, Beograd, 1995.
- Marks, Karl, **Izabrana dela I**, Kultura, Beograd, 1949.
- Mayall, James, **Non-intervention, self-determination and the new world order**, International Affairs, July, 1991.
- Maynes, William Charles, **The New Decade**, Foreign Policy, Fall 1990.
- Maynes, William Charles, **The New Pessimism**, Foreign Policy, 1995.
- McLelland, Charles, **Theory and International System**, The McMillan Co, New York, 1966.
- Miletić, Andreja, **Nacionalni interes u američkoj teoriji međunarodnih odnosa**, SA, Beograd, 1978.
- Miletić, Dr Andreja, **Osvrt na američka shvatanja odnosa između nacionalnog interesa i morala**, Matica Srpska, Novi Sad, 1978.
- Milošević, Nikola, **Dostojevski kao mislilac**, Beletra, Beograd, 1982.
- Milošević, Nikola, **Pravoslavlje i demokratija**, Tersit, Beograd, 1994.
- Milošević, Zoran, **Religija novog svetskog poretka**, Šabac, 1995.
- Mitrany, David, **International Cooperation in Action**, Brussels, 1959.
- Mitrany, David, **The Functional Theory of Politics**, London, LSE, 1975.
- Mitrinović, Dimitrije, **Sabrana dela I, II, III**, Svjetlost, Sarajevo, 1991.
- Mitrović, Andrej, **Problemi sveta novog poretka**, zbornik: **Novi svetski poredak i politika odbrane SR Jugoslavije**, Beograd, 1993.
- Modelski, George, **Agraria and Industria: Two Models of International Systems**, Princeton, 1961.
- Modelsky, G. and Thompson, W.R., **Seapower in Global Politics**, MacMillan Press, London, 1988.

- Molnar, Tomas, **Liberalna hegemonija**, SKC, Beograd, 1996.
- Molnar, Tomas, **Amerikanologija**, Istočnik/SKC, Beograd, 1996.
- Moreli, **Zakonik prirode**, Kultura, Beograd, 1957.
- Morgenthau, Hans, **Politics among Nations**, Knopf, 5th ed. rev. New York, 1975.
- Morgenthau, Hans, **Dilemmas of Politics**, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- Muravchic, Joshua, **Unapređenje demokratije**, Pregled ambasade SAD u Beogradu, br.257, 1992.
- Nacht, Alexander, **Američka spoljna politika u 21 veku**, Ekonomika 3/96, Beograd, 1996.
- Niess, F., **A Hemisphere to itself – A History of US-Latin American Relations**, ed. Books, London, 1990.
- Nikoliš, Dušan, **Unutrašnje biće demokratskog totalitarizma SAD**, zbornik: Geopolitička stvarnost Srba, Institut za geopolitičke studije, Beograd, 1997.
- Nojman, Franc, **Politička znanost u demokraciji**, časopis „Treći program", br.64.
- Nolte, Ernst, **Fašizam u svojoj epohi**, Prosveta, Beograd, 1990.
- North, Douglass C. and Robert Paul Thomas, **The Rise of the Western World: A New Economic History**, New York, Cambridge University Press, 1973.
- Nye, Joseph S. Jr., **Soft Power**, Foreign Policy, Fall, 1990.
- Nye, Joseph S. Jr., **What New World Order**, Foreign Affairs, Spring, 1992.
- Nye, Joseph S. Jr., **Bound to lead: The Changing Nature of American Power**, Basic Books, 1990.
- Nye, Joseph S.Jr., **Peering into the Future**, Foreign Affairs, July, 1994.
- Odom, William E., **How to create a true world order**, ORBIS, Spring, 1995.
- Ostrogorski, Georgije, **Istorija Vizantije**, SKZ, Beograd, 1959.
- Ostrogorski, Georgije, **O vizantijskom feudalizmu**, Prosveta, Beograd, 1969.
- Ostrogorsky, G., **The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order**, The Slavonic and East European Review, t. XXV, 1956.
- Ostrom, Elinor, **Governing the Commons: The Evolution of Institutions of Collective Action**, Cambridge University Press, 1991.
- Palma, Giuseppe Di, **Preobražaj Istočne Evrope**, Pregled ambasade SAD u Beogradu, br.257/92, 1992.
- Parsons, Talcott, **Order and Community in the International Social System**, The Free Press, New York, 1961.

- Parsons, Talcott, **Sociological Theory and Modern Society**, The Free Press, New York, 1967.
- **Peace on Earth**, UNESCO, France, 1980.
- Petković, Milan V., **Sila i moć u međunarodnim odnosima**, KALEKOM, Beograd, 1997.
- Petković, Ranko, **Nepoznanice novog svetskog poretka**, Vojno delo br.4-5, Beograd, 1991.
- Petković, Ranko, **Jugoslavija i svet u postbipolarnoj eri**, udruženi izdavači, Beograd, 1998.
- Pfaltzgraff/Dougherty, **Contending theories**, Harper/Row Publishers, New York, 1981.
- Pirec/Jakšić, **Svetski kapitalistički sistem**, Ekonomika, Beograd, 1987.
- Platon, **Država**, BIGZ, Beograd, 1985.
- Platon, **Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon**, BIGZ, Beograd, 1985.
- Plattner, Marc F., **Demokratski trenutak**, Pregled ambasade SAD u Beogradu, br.260, 1992/1993.
- Polibije, **Istorije I, II**, Matica Srpska, Novi Sad, 1988.
- Popović, otac Justin, **Humanistički ekumenizam**, LOGOS, 4/94, Beograd, 1994.
- Pulakos, Dimitri, **Novi poredak**, Evrobalkan, Beograd, 1994.
- Radica, Bogdan, **Agonija Evrope**, SKC, Beograd, 1995.
- Račić, Obrad, **40 godina UN**, Međunarodni problemi, IMPP, Beograd, 1985.
- Rakočević, Živojin, **Anglo-američko projektovanje „sveta nacija"**, Vojno delo br.4-5, Beograd, 1992.
- Ramone, Ignacio, **Geopolitika haosa**, Insititut za geopolitičke studije, Beograd, 1998.
- **Rečnik srpskohrvatskoga književnog jezika**, Matica Srpska, Novi Sad, 1971.
- Reling, B.V.A., **International Law in an Expanded World**, Djambatan, Amsterdam, 1960.
- Richards, Diana, **A Chaotic Model of Power Concetration in the International System**, IRQ, volume 37, March, 1993.
- Ristović, Milan D., **Nemački novi poredak i jugoistočna Evropa 1940/41 – 1944/1945**, Vojnoizdavački i novinski centar, Beograd, 1991.
- Roman, Viorel, **Imperija i limes**, Ekonomika 10-12/94, Beograd, 1994.
- Rose, Arnold M., **The Power Structure**, Oxford University Press, 1967.
- Rosecrance, Richard N., **Action and Reaction in World Politics**, Little Brown, Boston, 1963.
- Rosecrance, Richard N., **Bipolarity, Multipolarity and the Future**, Journal of Conflict Resolution, X, 1966.

- Rosecrance, Richard, **A New Concept of Powers**, Foreign Affairs, Spring, 1992.
- Rosenau, James N., **Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity**, Princeton University Press, 1990.
- Rubenstein/Crocker, **Challenging Huntington**, Foreign Policy, Fall 1994.
- Russell, Bertrand, **Mudrost Zapada**, Mladost, Zagreb, 1977.
- Russell, Bertrand, **Power-A New Social Analysis**, New York, 1938.
- Russett, Bruce, **The UN in a New World Order**, Foreign Affairs, Spring, 1991.
- Ruso, Ž.Ž., **Društveni ugovor**, Beograd, 1949.
- Seneka, Lucije Anej, **Pisma prijatelju**, Matica Srpska, Novi Sad, 1987.
- Schlesinger, James, **Leadership in the New World Order**, Foreign Policy, Winter, 1991/92.
- Schwarzenberger, Georg, **The Dynamics of International Law**, Professional Books Limited, GB, 1976.
- Schwarzenberger, Georg, **Power Politics**, 3ed. Stevens, London, 1964.
- Schweller, Randall L., **Tripolarity and the Second World War**, International Studies Quarterly, March, 1993.
- Simeunović, Dragan, **Novi svetski poredak i nacionalna država**, Beograd, 1993.
- Simić, Dragan, **Pozitivan mir**, Akademia Nova, Beograd, 1993.
- Singer and Small, **Alliance Aggregation and the Onset of War**, Free Press, New York, 1968.
- Sladaček, Michal, **Istorija filozofije: mogućnosti i interpertacije**, Filozofija i društvo VII, Beograd, 1995.
- Slater, David, **Contesting occidental visions of the global: the geopolitics of theory and North-South Relations**, Beyond Law, ILSA, Bogota, 1994.
- Solovjov, Vladimir, **Predavanja o bogočovečanstvu**, Logos, Beograd, 1996.
- Sorokin, Pitirim, **Social and Cultural Dynamics**, Bedminster Press, New York, 1962.
- **Srbija i Evropa**, zbornik: priredio Miloš Knežević, DKSG, Beograd, 1996.
- Svitak, Ivan, **Glavom kroz zid**, Mladost, Beograd, 1987.
- Sun Tzu, **The Art of War**, New York, Oxford University Press, 1963.
- Šarkić, Srđan, **Pravne i političke ideje u istočnom rimskom carstvu**, Naučna knjiga, Beograd, 1984.
- Špengler, Osvald, **Propast Zapada**, Geca Kon, Beograd, 1936.
- Tadić, Ljubomir, **Nauka o politici**, Rad, Beograd, 1988.
- Tadić, Ljubomir, **Poredak i sloboda**, Kultura, Beograd, 1967.

- Tadić, Ljubomir, **Nauka o politici**, BIGZ, Beograd, 1996.
- Tadić, Ljubomir, **Pax Americana**, Književne Novine br.921-922, Beograd, 1996.
- Takeshi, Ishida, **Beyond the Traditional Concept of Peace in Different Cultures**, Journal of Peace Research, 1969.
- Tartalja, Smilja, **Skriveni krug**, Velika edicija Ideja, Beograd, 1976.
- Thucydides, **History of the Peloponesian War**, Penguin, New York, 1972.
- Toynbee, Arnold J., **A Study of History**, Oxford University Press, New York/London, 1957. (Abridgements of Volumes VII-X)
- Vladika Nikolaj, **Duša Srbije**, Istočnik, Nevkoš, Oktoih, Novi Sad, Podgorica, 1995.
- Vraneš, Mirko, **Novi svetski poredak kuda i čemu**, NB-Vuk Karadžić, Novi Beograd, 1994.
- Wallerstein, Immanuel, **An Agenda for the World-System Analysis**, in Contending Approaches to World System Analysis, Beverly Hills, SAGE, 1983.
- Wallerstein, Immanuel, **The Modern World System as a Civilization**, Bielefeld, 1984.
- Wallop, Senator Malcolm, **Needed: A Post-Containment Doctrine**, ORBIS, Spring, 1993.
- Webber, Max, **Privreda i društvo**, Prosveta, Beograd, 1976.
- Wight, Martin, **Systems of States**, Leicester University Press, London, 1977.

„Poredak sveta“

(sažetak)

Jedna, ipak, samo akciona parola izvikivana u predvečerje i za vreme rata u Persijskom/Arapskom zalivu, kojoj ni američki predsednik Džordž Buš, ali ni njeni mnogobrojni tumači posle toga nikad nisu odredili verodostojan značenjski sadržaj i omeđili pojmovni obuhvat, pokazala se kao dobar povod za istraživanje temeljnih promena svetskog poretka koje su se dogodile u protekloj deceniji. Posledice sloma drugog središta moći u dotadašnjem bipolarnom sistemu bile su veće i sudbonosnije po ukupan svetski poredak nego što su bile posledice oba velika rata vođena u ovom stoleću. Savremeni sistem država, kao i dalje glavnih subjekata međunarodnih odnosa, jeste **svetski** po prostiranju i po merilu međudejstva njegovih delova. Po prvi put u dosadašnjoj istoriji, pretežan uticaj nad evroazijskom kopnenom masom („šahovskom tablom“) ima država koja nije evroazijska. Pobednici iz „hladnog rata“ su, u času svoje pobede, poverovali da upravo oni ispunjavaju cilj ukupnog društvenog kretanja: da poredak koji oni nameravaju da presudno oblikuju, predstavlja eshaton ljudske istorije. Takvo njihovo verovanje se zasniva na stvarnom stanju u međunarodnim odnosima tokom devedesetih godina i odlikuje ga nepostojanje globalne **ravnoteže snaga**, odnosno drugog pola, ili, drugih polova moći koji bi uspešno mogli da se odupru hegemoniji „poslednje globalne supersile“. Dostignuto tehnološko ujedinjenje sveta stoji naspram političke rascepkanosti i sve većeg broja država. „Komunikacijski autoputevi informacija“ presecaju granice sve manje suverenih država: svet je nepovratno zakoračio iz „energijskog u tehnološki obrazac“. **Međuzavisnost** je neslućeno povećana i postala je objektivna pojava: sve to uslovljava da je, već sada, pitanje kome pripada „globalno vođstvo“ od manjeg značaja – u ovakvom besporetku i neizvesnostima, do pomirenja istorije i morala nije došlo. Međunarodno pravo i međunarodne organizacije su postali, u takvim uslovima, oru-

đa najmoćnijih za ostvarivanje njihovih posebnih interesa. Svetom danas stvarno vladaju oni koji presudno usmeravaju globalna finansijska kretanja, vladaju tržištima kapitala, nadziru „autoputeve komunikacija", stvaraju i prodaju informacije. Umesto država, „areopag svetskih elita" sačinjavaju vlasnici multinacionalnih korporacija, informativno-komunikacijskih mastodonata, međunarodnih banaka, veliki berzanski špekulanti... SAD su, u vojnom pogledu, na vrhu svetskog poretka moći i to će ostati u deceniji pred nama. Vojna sila SAD služi i kao, u krajnjoj liniji, najdelotvornije sredstvo za otvaranje tržišta i obezbeđivanje „stabilnosti i stalnosti jedne forme iskorišćavanja" starih i novih izvora sirovina, energije, radne snage... Obrazac o sukobu civilizacija je, inače, nezaobilazan u celovitom sagledavanju savremenih međunarodnih odnosa. Ovo istraživanje je pokazalo, međutim, da se bez upoznavanja najšire kulturne, ekonomske, političke, vojno-strateške i geopolitičke strane teško može razmrsiti klupko interesa, namera i ciljeva subjekata koji se pojavljuju na svetskoj pozornici. Najizvesniji, do sada skoro zakonomeran, pravac razvoja svetskog sistema u budućnosti je kretanje prema nekom od **višepolarnih oblika rasporeda moći.** Posebno ukoliko u međuvremenu osnaže nova središta moći (EU preraste u čvršću i širu političku zajednicu; Kina nastavi sa ubrzanim privrednim rastom i vojnim jačanjem, uspe da povrati Tajvan pod svoj državni suverenitet i pri svemu tome očuva vlastitu tradiciju i kulturu ; najposle, ukoliko Rusija prevaziđe ekonomske teškoće i zadrži i možda proširi sadašnje granice...). U protivnom, SAD imaju velike izglede da izgrade i učvrste svoju globalnu hegemoniju u narednim decenijama.

Ključne reči: **poredak, sistem, kultura, civilizacija, carstvo, moć, međuzavisnost, globalizacija, hegemonija, okolina.**

Dr Dragan R. Simić
Poredak sveta

Izdavač:
Zavod za udžbenike i nastavna sredstva,
Beograd, Obilićev venac 5

Likovni urednik:
Aida Spasić

Grafički urednik:
Stevan Tadirović

Korektor:
Mirjana Knežević

Tiraž 500 primeraka

Štampa: »Intergraf – MM«, Beograd